

Hasanuddin



Adat dan Syarak

Sumber Inspirasi dan
Rujukan Nilai Dialektika
Minangkabau



Lembaga Pengembangan Teknologi
Informasi dan Komunikasi
Universitas Andalas

HASANUDDIN

ADAT DAN SYARAK

Sumber Inspirasi dan Rujukan Nilai Dialektika Minangkabau

**Lembaga Pengembangan Teknologi Informasi
dan Komunikasi (LPTIK) Universitas Andalas**

ADAT & SYARAK

Sumber Inspirasi dan Rujukan Nilai Dialektika Minangkabau

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Hak cipta dilindungi undang-undang

© *all right reserved*

Penulis:

Hasanuddin

Penyunting:

Herry Nur Hidayat

Tata Letak:

Pramono

Desain Sampul:

Yendra Brutus

ISBN: 978-602-50060-9-8

Diterbitkan oleh

Lembaga Pengembangan Teknologi Informasi dan
Komunikasi (LPTIK) Universitas Andalas Lantai Dasar
Gedung Perpustakaan Pusat Kampus Universitas Andalas Jl.
Dr. Mohammad Hatta Limau Manis, Padang, Sumatera Barat,
Indonesia

Web: www.lptik.unand.ac.id

Telp. 0751-775827 - 777049

Email: sekretariat_lptik@unand.ac.id

Hak cipta dilindungi Undang-Undang.

Dilarang memperbanyak sebagian maupun seluruh isi buku ini dalam bentuk apapun tanpa izin tertulis dari penerbit kecuali demi tujuan resensi atau kajian ilmiah yang bersifat nonkomersial.

KATA PENGANTAR

Assalamualaikum wr wb.

Alhamdulillah, buku berjudul *Adat dan Syarak, Sumber Inspirasi dan Rujukan Nilai Dialektika Minangkabau* ini bisa sampai diadapan pembaca sekalian. Makna yang dimaksudkan dikandung oleh judul itu adalah bahwa Minangkabau memiliki corak, makna, dan nilai konflik yang khas yang menjadi ruh bagi dialektika dinamik masyarakat dan budaya mereka dalam mengkreasi perubahan menuju kemajuan. Dalam mengkreasi perubahan tersebut, adat dan syarak menjadi sumber inspirasi, rujukan nilai yang utama di samping ilmu, teknologi, dan peradaban baru.

Konflik dalam segala bentuk representasi dan dimensinya di Minangkabau adalah perihal yang menarik minat penulis sejak memasuki studi di Jurusan Sastra Minangkabau Universitas Andalas pada tahun 1987. Ada beberapa penelitian penulis yang terkait dengan konflik Minangkabau, tetapi hanya dua penelitian di antaranya yang sengaja dipublikasikan pada penerbitan kali ini, yaitu representasi konflik adat dan syarak dalam sastra drama (1992) dan representasi konflik dalam wacana kebijakan kepariwisataan *clean tourism* di Sumatera Barat (1999). Penelitian

pertama merupakan penelitian sosiologi sastra dan yang kedua adalah penelitian sosiologis lapangan. Tentu saja data yang disajikan tidak lagi mutakhir untuk saat ini, tetapi hal itu tetap dipertahankan dengan beberapa alasan, (1) penelitian teks sastra senantiasa relevan karena ia tidak terikat oleh ruang dan waktu; (2) penelitian sosial pariwisata Sumatera Barat tidak banyak dilakukan terutama dalam upaya menjelaskan perihal konflik yang mewarnai pengembangannya, karena itu data dalam laporan itu masih dipertahankan.

Buku ini terdiri atas tiga bagian. Bagian pertama, **Pendahuluan, Sumber Inspirasi dan Rujukan Nilai Dialektika Minangkabau**. Bagian ini membicarakan bagaimana konflik merupakan hal yang lumrah bahkan niscaya dalam sosio kultural Minangkabau. Konflik-konflik membentuk suatu pola dialektika sehingga melahirkan sintesis-sintesis kultural yang konstruktif. Manakala konflik dipahami sebagai sesuatu yang semata-mata destruktif, maka pada saat itu dinamika sosio kultural berlangsung dalam arus kontaminasi dan dekadensi kultural masyarakat Minangkabau itu.

Bagian kedua, **Integrasi Adat dan Syarak Suatu Dilemma, Analisis Strukturalisme Genetik Drama Wisran Hadi Tuanku Nan Renceh**. Hasil penelitian tersebut ternyata menarik bagi banyak mahasiswa sehingga jarang terpajang di perpustakaan jurusan, bahkan dua bab bagian analisis justru hilang dari kesatuan laporan utuh di perpustakaan fakultas. Tahun 2009, ketika penulis kembali mengajar mata kuliah **Metode Penelitian Sastra**, terutama di jurusan Sastra Jepang, laporan penelitian tersebut kembali diperlukan. Keperluan tersebut terutama disebabkan banyak mahasiswa tertarik terhadap teori Strukturalisme Genetik yang dikemukakan Goldmann sementara contoh aplikasi teori itu dalam menganalisis karya sastra masih sangat terbatas. Akibatnya, koleksi penulis satu-satunya harus difotokopi ulang untuk memenuhi kebutuhan mahasiswa tersebut.

Bagian ketiga, **Clean Tourism, Konflik, dan Konformitas**.

Bagian ini merupakan hasil penelitian penulis tahun 1999. Penerbitan terlambat atas hasil penelitian tersebut, yakni 12 tahun setelah ditulis, ternyata masih relevan dan diperlukan ketika pengembangan kepariwisataan di Sumatera Barat masih terkendala oleh berbagai aspek non teknis-material berupa potensi konflik yang relatif tidak tertangani dengan baik. Kerangka berpikir yang melandasi penelitian itu diperlukan terutama dalam mencoba memahami akar dan memetakan potensi konflik yang menjadi faktor penghambat dalam pengembangan kepariwisataan di Sumatera Barat. Sekalipun data dalam penelitian ini sudah “usang” tetapi ia tetap dipertahankan demi menjaga kohesi dan koherensi data dengan konteksnya sekaligus sebagai rekam jejak historis analisis konflik Minangkabau. Sebuah misal, konsep *clean tourism* sudah tidak lagi menjadi ikon kebijakan kepariwisataan Sumatera Barat pasca Hasan Basri Durin 1999. Demikian pula, beberapa prediksi ahli kepariwisataan nasional dan internasional tentang kemajuan kepariwisataan Sumatera Barat dan Indonesia ternyata meleset. Berbagai peristiwa sejak 1998, baik dalam skala nasional dan lokal maupun internasional; akibat huru hara politik, ekonomi, dan bencana; telah menjadikan dunia kepariwisataan terpuruk dan jatuh bangun. Termasuk hasil penelitian ini, yang penulis tindaklanjuti sepuluh tahun setelah itu (Hasanuddin, 2010), ternyata menemukan banyak faktor lain yang menyebabkan terjadinya konflik dalam pengembangan kepariwisataan di Sumatera Barat, yang berdampak kepada terhambatnya pengembangan kepariwisataan di daerah ini. Walaupun demikian, substansi penelitian itu tetap relevan dalam memahami dan mengharungi dinamika dialektika masyarakat dan kebudayaan Minangkabau hari ini dan hari depan, tidak saja dalam tataran deskriptif atau *das sein* (bagaimana sesuatu apa adanya) akan tetapi juga dalam tataran preskriptif atau *das solen* (bagaimana sesuatu seharusnya ada)

Buku ini secara khusus ditujukan bagi mahasiswa tingkat

lanjut dalam kajian keminangkabauan di jurusan Sastra Daerah, Program Studi Sastra dan Budaya Minangkabau, Fakultas Ilmu Budaya Universitas Andalas. Buku ini tidak ditujukan untuk satu mata kuliah tertentu, tetapi untuk mendukung beberapa perkuliahan yang berkait dengan topik keminangkabauan yang aktual hingga hari ini, meliputi bidang kajian sastra, kajian sosial budaya, dan kajian kepariwisataan.

1. Dalam kajian sastra, buku ini sangat berguna bagi mahasiswa Fakultas Ilmu Budaya dalam mata kuliah Sosiologi Sastra, khususnya prihal penerapan teori Strukturalisme Genetik dalam melakukan analisis terhadap sebuah karya sastra. Lebih khusus lagi, buku ini menawarkan interpretasi akademik atas konflik antara adat dan syarak dalam sastra drama Minangkabau.
2. Dalam kajian sosial budaya dan kepariwisataan, buku ini (khususnya bagian ketiga) penting karena menyajikan salah satu bentuk analisis atas fenomena kepariwisataan dalam konteks sosio kultural Minangkabau. Mata kuliah-mata kuliah yang relevan dalam penggunaan buku ini adalah Dasar-dasar Filsafat Adat Minangkabau, Telaah Pranata Masyarakat Minangkabau, Wawasan Wisata, dan Manajemen Pariwisata Minangkabau.

Pada kesempatan ini penulis patut menyampaikan ucapan terima kasih kepada semua pihak yang tidak mungkin disebutkan disini satu persatu atas dukungan, dorongan, dan motivasi serta bantuan teknis bagi penyiapan draft buku teks ini, baik rekan-rekan di Program Studi Sastra Minangkabau Fakultas Ilmu Budaya maupun Staf Tenaga Kependidikan Lembaga Penelitian Universitas Andalas.

Akhirnya, kritik saran pembaca yang budiman akan sangat berguna demi penyempurnaan buku ini menjadi bacaan yang

bermanfaat bagi mahasiswa, para peneliti sastra, sosial, dan budaya, serta sumbangannya bagi evaluasi kebijakan publik secara proporsional. Selamat membaca.

Wassalamualaikum wr wb.

Padang, Februari 2013
Penulis,

HASANUDDIN

DAFTAR TABEL

	Hlm
Tabel 3.1 Jenis Penggunaan Tanah di Sumatera Barat	140
Tabel 3.2 Laju Pertumbuhan dan Distribusi PDRB Sumatera Barat 1995-1996	141
Tabel 3.3 Ekspor Sumatera Barat Menurut Jenis Komoditi, 1996	142
Tabel 3.4 Persentase Penduduk Berumur 10 tahun ke Atas yang Bekerja Menurut Lapangan Pekerjaan Utama	143
Tabel 3.5 Nilai Tambah dan Kontribusi Kelompok Sektor PDRB Sumatera Barat Atas Dasar Harga Berlaku Tahun 1995-1996	144
Tabel 3.6 Nilai Tambah dan Pertumbuhan Kelompok Sektor PDRB Sumatera Barat Tahun 1995-1996, Atas Dasar Harga Konstan 1993	144
Tabel 3.7 Tahapan Kesejahteraan Keluarga Sumatera Barat 1993-1996	146
Tabel 3.8 Pendapatan Domestik Regional Bruto Sumatera Barat dan Angka Per Kapita 1994-1996	147
Tabel 3.9 Perkembangan Pendapatan Domestik Regional Bruto dan PDRB Per Kapital 1994-1996 (1993 = 100)	147
Tabel 3.10 Komparasi PDRB/Kapita Sumatera Barat dengan Tiga Propinsi Tetangga dan PDB, 1994-1996 (Rp 000)	148
Tabel 3.11 Peranan Realisasi PAD Terhadap APBD 1992/1993 - 1996/1997)	149
Tabel 3.12 Persentase Rata-rata Pengeluaran Per Kapita/ bulan Tahun 1990-1996	149

Tabel 3.13 Persentase Penduduk dan Golongan Pengeluaran Per Kapita per bulan	150
Tabel 3.14 Pertumbuhan Hotel Bintang di Sumatera Barat	163
Tabel 3.15 Pertumbuhan Hotel Melati dan Pondok Wisata Tahun 1992-1996	163
Tabel 3.16 Pertumbuhan Biro Agen Perjalanan Wisata Sumatera Barat Tahun 1993-1996	163
Tabel 3.17 Kontribusi Sektor Pariwisata Terhadap PAD Kodya Bukittinggi 1992-1998	165
Tabel 3.18 Kontribusi Sektor Pariwisata Terhadap PAD Kabupaten Agam 1993-1998	166
Tabel 3.19 Kontribusi Sektor Pariwisata Terhadap PDRB Sumatera Barat 1993-1996	166
Tabel 3.20 Kontribusi Sektor Pariwisata Terhadap PDRB Kabupaten Agam 1993-1996	167
Tabel 3.21 Potensi dan Pemanfaatan Lahan Kawasan Pariwisata Danau Maninjau	172
Tabel 3.22 Tahapan Kesejahteraan Penduduk Kecamatan Tanjung Raya	175
Tabel 3.23 Pertumbuhan Perusahaan Akomodasi Di Kawasan Pariwisata Maninjau 1993-1997	178
Tabel 3.24 Pertumbuhan Jumlah Kamar dan Tempat Tidur Di Kawasan Pariwisata Maninjau 1993-1997	179
Tabel 3.25 Jumlah Kunjungan Wisatawan Ke Kabupaten Agam 1992-1997	179
Tabel 3.26 Status dan Banyaknya Tenaga Kerja Kepariwisata di Maninjau Tahun 1993-1997	181
Tabel 3.27 Persepsi Masyarakat Maninjau Terhadap Pariwisata	194
Tabel 3.28 Substansi Persepsi Masyarakat Maninjau Terhadap Pariwisata	195
Tabel 3.29 Persepsi Masyarakat Berdasarkan Posisi Peran Informan	197
Tabel 3.30 Pelaku Maksiat dalam Persepsi Masyarakat	198

DAFTAR BAGAN DAN GAMBAR

	Hlm
Bagan 1, Alur Alir Konflik Adat dan Syarak	31
Bagan 2, Alur Alir Konflik Kepariwisataaan Sumatera Barat	135
Gambar 1, Objek Wisata Danau Maninjau	176
Gambar 2, Peta Kawasan Pariwisata Danau Maninjau	185

GLOSARIUM

Adat	Adat adalah sistem nilai yang dihayati dan menjadi standar ide, perilaku, dan karya cipta bagi suatu kelompok masyarakat dalam menjalani kehidupannya secara dinamis, baik secara internal maupun dalam hubungannya dengan kelompok eksternal.
Alir	Gerak maju (seperti air) yang mengikuti hukum-hukum keniscayaan alamiah yang apabila dibendung ia akan mengumpul menjadi sebuah energi potensial yang besar yang apabila dikelola dengan bijak akan dapat digunakan sebagai sumber energi positif bagi kemajuan tetapi apabila diabaikan akan menjadi sumber malapetaka karena dapat menabrak tatanan yang telah ada
Alur	Jalan (aturan, adat) yg benar; rangkaian peristiwa yg direka dan dijalin dengan saksama dan menggerakkan jalan cerita melalui kerumitan ke arah klimaks dan penyelesaian; jalinan peristiwa dl karya sastra untuk mencapai efek tertentu (pautannya dapat diwujudkan oleh hubungan temporal atau waktu dan oleh hubungan kausal atau sebab-akibat)

Dialektika	Prihal berbahasa dan bernalar secara dialogis sebagai cara untuk menyelidiki hubungan sebab-akibat suatu masalah; atau realisasi pertentangan tesis-antitesis yang melahirkan suatu sintesis
Dilemma	Situasi sulit karena dihadapkan kepada dua pilihan atau lebih tanpa komplikasi
Dinamika sosial	Gerak atau kekuatan yang dimiliki sekumpulan orang dalam masyarakat yang dapat menimbulkan perubahan dalam tata hidup masyarakat yg bersangkutan;
Fakta kemanusiaan	Aktifitas atau perilaku manusia, serta hasil dari aktifitas atau perilaku itu, baik verbal maupun fisik
Fitratullah	Hukum kejadian sesuai ketentuan Allah dan karena itu mengikuti <i>sunnatullah</i> (hukum-hukum alam sesuai aturan-aturan Allah yang berlaku tetap dan otomatis)
Integrasi	Proses penyesuaian unsur kebudayaan yang saling berbeda sehingga mencapai kesesuaian fungsinya dalam kehidupan masyarakat
Konflik	Relasi tesis dengan antitesis, relasi sebuah pernyataan dengan negasi atasnya, atau sebuah eksistensi dengan respons kontradiktif terhadapnya
Minangkabau	Kelompok masyarakat dan wilayah budaya yang merujuk kepada komunitas etnik matrilineal yang mendiami provinsi Sumatera Barat dan wilayah rantau di beberapa provinsi di sekitarnya seperti Riau, Sumatera Utara, Aceh, Bengkulu, Jambi, bahkan Negeri Sembilan di Malaysia.

Padangan dunia	Suatu kesadaran kolektif yang berkembang sebagai buah dari interaksi subjek dengan situasi sosial dan ekonomik tertentu yang dihadapinya berisi kompleks menyeluruh gagasan-gagasan, inspirasi-inspirasi, dan perasaan-perasaan yang menghubungkan secara bersama-sama anggota-anggota suatu kelompok sosial tertentu, dan yang membedakan atau dengan kelompok-kelompok sosial yang lain.
Pluralitas	Keberagaman atau kemajemukan kelompok manusia atas dasar perbedaan asal usul, ras, etnik, keyakinan, dan karakteristik lainnya.
Refleksi	Pantulan sesuatu realitas pada suatu media cermin, pencerminan realitas sosial budaya pada media sastra, wacana, atau pencerminan sebuah realitas melalui realitas di luar dirinya
Struktur	Suatu keseluruhan yang terdiri atas unsur-unsur bagian yang satu unsur dengan unsur-unsur yang lain saling terkait dalam membangaun keseluruhan itu
Struktur cerita	Keseluruhan cerita yang terdiri atas sub-sub cerita atau tematik yang tebagi ke dalam adegan atau babak dan antara satu sub cerita dengan sub-sub cerita lainnya terdapat hubungan saling terkait dalam membangun keseluruhan cerita.
Struktur penceritaan	Struktur penceritaan adalah tata hubungan peralatan-peralatan tertentu seperti simbol-simbol dan setting dengan kemestaan karya sastra.

Struktur sosial	Susunan masyarakat yang dibangun oleh bagian-bagian atau unsur-unsur berdasarkan status, kedudukan, fungsi, dan peran, yang satu sama lain saling terkait dalam membentuk kesatuan masyarakat itu secara internal dan membedakannya dengan masyarakat lain secara eksternal
Subjek kolektif	Kelompok sosial yang menjadi pemilik suatu pandangan duniawi tertentu.
Sumber inspirasi	Sebuah entitas yang menjadi asal atau tempat keluarnya inspirasi atau ilham dalam merumuskan sesuatu gagasan atau tindakan
Sumber Nilai	Sebuah entitas yang menjadi asal atau rujukan tentang nilai; yaitu sesuatu yang dianggap baik dan yang menjadi standar perilaku seseorang atau kelompok
Syarak	Syarak adalah bentuk jamak dari kata “syariat”, yaitu peraturan-peraturan yang ditetapkan Allah Swt bagi manusia berupa hukum-hukum yang disampaikan melalui para RasulNya, baik yang berhubungan dengan akidah atau keyakinan maupun yang berhubungan dengan ibadah muamalah. Secara khusus, syarak adalah agama Islam atau hukum-hukum keislaman.

DAFTAR ISI

	Hlm
KATA PENGANTAR	iii
DAFTAR TABEL	ix
DAFTAR BAGAN DAN GAMBAR	xii
GLOSARIUM	xiii
DAFTAR ISI	xvii
 Bagian Pertama, SUMBER INSPIRASI DAN RUJUKAN NILAI DIALEKTIKA MINANGKABAU	 1
BAB I PLURALITAS DAN KONFLIK	5
Pengantar	5
Pluralitas adalah Fitratullah	6
Konflik dan Dialektika	9
Konflik Minangkabau	12
BAB II ADAT DAN SYARAK	33
Pengantar	33
Pengertian	33
Antara Adat dan Syarak	36
Integrasi Adat dan Syarak di Minangkabau	39
DAFTAR PUSTAKA	49

Bagian Kedua, INTEGRASI ADAT DAN SYARAK SUATU DILEMMA Analisis Strukturalisme Genetik Drama Wisran Hadi Tuanku Nan Renceh	53
BAB III KONFLIK DALAM SASTRA DAN SOSIO BUDAYA MINANGKABAU	55
Pengantar	55
Dialektika Sejarah Budaya dan Sejarah Sastra	56
Struktur Sastra dan Struktur Sosial Budaya	63
BAB IV ANALISIS STRUKTUR DRAMA TUANKU NAN RENCEH	67
Pengantar	67
Struktur Cerita sebagai Struktur Konflik	67
Struktur Penceritaan Konflik	83
Struktur Kemaknaan	91
BAB V REFLEKSI SOSIO BUDAYA DALAM DRAMA TUANKU NAN RENCEH	95
Pengantar	95
Perbenturan Adat dan Syarak	96
Sikap Budaya	111
DAFTAR PUSTAKA	117
Bagian Ketiga, <i>CLEAN TOURISM</i> , KONFLIK, DAN KONFORMITAS	121
BAB VI KEPARIWISATAAN DAN DUALITAS NILAI	123
Pengantar	123
Dua Dimensi Kepariwisata	123
Pendekatan Kepariwisata	131
Kerangka Pemahaman	133
BAB VII PENGEMBANGAN KEPARIWISATAAN SUMATERA BARAT	137
Pengantar	137
Latar Belakang Sosio-Ekonomik	138
Latar Belakang Sosio-Kultural	151

Potensi dan Prospek Kepariwisata Sumatera Barat	159
BAB VIII KEPARIWISATAAN MANINJAU DALAM KAWALAN ADAT DAN SYARAK	171
Pengantar	171
Kondisi Material Kawasan Maninjau	171
Tingkat Kesejahteraan Ekonomi Penduduk	174
Perkembangan Kepariwisata	175
Persepsi Masyarakat Kawasan Maninjau Terhadap Pariwisata	183
BAB IX REFLEKSI KONFLIK DAN KONFORMITAS DALAM <i>CLEAN TOURISM</i>	201
Pengantar	201
Konsepsi Pembangunan Kepariwisata	201
Kebijakan <i>Clean Tourism</i>	204
Refleksi Konflik dan Konformitas	210
DAFTAR PUSTAKA	225
Bagian Keempat, PENUTUP	231
INDEKS	243
TENTANG PENULIS	

D i a l e k t i k a
Minangkabau merupakan model dinamika sosio kultural yang khas pada etnis Minangkabau di Sumatera Barat. Dialektika tersebut dilandaskan kepada dua system nilai, yaitu adat dan syarak. Adat, sistem nilai pertama yang dianut masyarakat Minangkabau, menempatkan perbedaan dan konflik sebagai sesuatu yang lumrah bahkan niscaya demi terciptanya alur alir dialektika masyarakat dan budaya yang dinamis. Syarak atau Islam, sebagai sistem nilai kedua, diterima dan ditempatkan sebagai antitesis terhadap adat. Adat dan syarak, dijadikan sumber nilai dan sekaligus sumber inspirasi bagi berlangsungnya konflik-konflik kreatif di sepanjang sejarah kultural etnik itu. Implisit dalam filosofi dasar masyarakat Minangkabau itu adalah bahwa dialektika tesis-antitesis kedua sistem nilai tersebut diharapkan melahirkan sintesis-sintesis kultural yang ideal dan bermakna.

Bagian Pertama

**SUMBER
INSPIRASI
DAN
RUJUKAN
NILAI
DIALEKTIKA
MINANGKABAU**

Walaupun secara faktual ada sumber nilai ketiga setelah adat dan syarak, yakni negara, sehingga ketiganya membentuk *tali tigo sapilin* ‘tali tiga sepilin’ (Beckmann, 2011), tetapi dua pilar pertama merupakan sumber nilai yang paling intensif dipertemukan, dibenturkan, diperdebatkan atau dikonflikkan. Pertemuan, perbenturan, dan konflik di antara kedua sistem nilai tersebut justru menjadi kunci daya tahan budaya lokal Minangkabau itu berhadapan dengan kekuatan negara, baik dalam konstruksi kolonialisme maupun nasionalisme Indonesia. Hadler (2010) menggambarkan sebagai berikut.

“Walaupun di bawah Belanda politas Minangkabau mengalami hanya kekalahan, kerbau yang menang dari adat Minangkabau lolos dari semua tantangan. Daya tahan matriarkat itu adalah kesaksian akan daya tahan tradisi lokal, fleksibilitas tak terduga dari Islam reformis, dan kelemahan mendasar kolonialisme. Sejarah politik Sumatra Barat adalah kekalahan berulang-ulang. Tapi kisah budaya Minangkabau adalah kelangsungan hidup” (Hadler, 2010: 3010-3011).

Tentu saja, “kelangsungan hidup” budaya Minangkabau sebagaimana yang digambarkan Hadler di atas bukan tanpa cedera. Berbagai konflik dalam segitiga sistem nilai itu (adat, syarak, dan negara) telah menimbulkan kompleksitas problematika dalam dinamika dialektika masyarakat Minangkabau karena nyaris berlangsung di luar alur idealisme kultural mereka sehingga mengakibatkan timbulnya kerancuan struktural dan kontaminasi kultural yang mencemaskan pelaku budaya Minangkabau itu.

Buku ini menggambarkan fenomena kultural itu pada dua sisi terbatas, yakni melalui teropong kajian sastra dan kebijakan kepariwisataan: dua wilayah berbeda tetapi menunjukkan benang merah alur dan alir konflik yang sejalan. Dalam buku ini dijelaskan bahwa adat dan syarak merupakan sumber nilai dan sumber inspirasi dinamika Minangkabau. “Sumber nilai” bermakna entitas atau subjek yang menjadi “sumur” penuh nilai, yaitu sesuatu yang diyakini baik dan menjadi standar ukuran

perilaku anggota masyarakat etnik bersangkutan. “Sumber inspirasi” berarti asal petunjuk dan pikiran yang timbul di hati, atau bisikan hati, yang mendorong seseorang atau sekelompok orang melakukan sesuatu yang diyakini sebagai sesuatu yang baik. Dengan demikian, adat dan syarak menjadi sumber ide dan gagasan bagi penciptaan konflik-konflik dan sekaligus sebagai sumber nilai yang menjadi tolok ukur bagi keberlangsungan konflik, tentang bagaimana konflik dihayati sebagai sesuatu yang lumrah, diperlukan, diperlakukan, diniscayakan dan diarahkan agar mencapai sasaran-sasaran yang direncanakan, diukur, dan diprediksikan demi menghasilkan sintesis-sintesis ideal bagi kemajuan dinamik sosio kultural.

BAB I

PLURALITAS DAN KONFLIK

Pengantar

Bab ini dimaksudkan agar pembaca mengetahui bahwa manusia dikodratkan sebagai makhluk yang plural. Pluralitas tersebut ditunjukkan mulai dari individu yang sekalipun berasal dari gen yang sama, sedarah seketurunan karena seayah dan seibu, dengan DNA yang tidak dapat dipungkiri, ia tetap menunjukkan perbedaan satu sama lain dalam berbagai dimensi. Demikian seterusnya, individu-individu teridentifikasi ke dalam kelompok-kelompok tertentu berdasarkan kesamaan fisik, garis keturunan, dan keyakinan sehingga melahirkan pluralitas kelompok. Realitas demikian merupakan indikasi bahwa pluralitas adalah fitratullah. Dalam dinamika interaksi antar kelompok, perbedaan dalam pluralitas meniscayakan terjadinya benturan dan konflik dan konflik-konflik seterusnya menjadi dasar bagi terjadinya dinamika dialektika sosiokultural, baik dalam kerangka harmoni maupun tragedi. Berdasarkan paradigma konflik demikian, pembaca diharapkan mampu memahami konflik dalam konteks budaya Minangkabau, yang meliputi filosofi konflik; realitas konflik dalam sejarah masyarakat Minangkabau, serta pola konflik yang terjadi dalam dinamika historisnya.

Pluralitas adalah *Fitratullah*

Pluralitas adalah *fitratullah*. Manusia diciptakan berbeda makanya beragam, dan atas dasar itu konflik menjadi lumrah bahkan niscaya. Kecerdasan manusia dianugerahkan Allah adalah untuk mampu mengelola perbedaan dan konflik itu. Konflik memerlukan pengaluran dan pengaliran secara alamiah namun terarah.

Emile Durkheim (1858-1917) menyatakan bahwa manusia memiliki dualitas yang terdiri atas raga dan jiwa. Di antara keduanya tidak saja berbeda satu sama lain melainkan juga bertentangan. Raga adalah bagian dari dunia materi sehari-hari sedangkan jiwa adalah bagian dari dunia spiritual (non material) yang dihadapi dengan rasa hormat. Raga berkaitan dengan hal-hal yang bersifat material individual, sedangkan jiwa berkaitan dengan hal-hal yang bersifat moral, supraindividual, atau bersifat sosial. Dengan kata lain, individu dalam dualitasnya memiliki kecenderungan-kecenderungan yang bersifat jasmaniah, yang ditujukan bagi pemenuhan keperluan-keperluan pribadi di samping juga bertindak secara moral dalam bentuk tunduk kepada ketentuan-ketentuan yang mengabdikan kepada tujuan-tujuan supra individual atau tujuan sosial (Durkheim, 1960).

Konflik di antara kedua komponen itu, material-individual dan moral-sosial, seringkali terjadi. Konflik tersebut disebabkan oleh karena bertindak secara moral, sesuai dengan kaidah-kaidah bersama secara sosial, seringkali meminta pengorbanan-pengorbanan dan penekanan-penekanan terhadap kecenderungan jasmaniah individual. Demikian pula sebaliknya, bertindak atas dasar kecenderungan-kecenderungan jasmaniah-individual juga seringkali tidak sesuai dengan kaidah-kaidah bersama secara moral dan sosial. Walaupun demikian, kedua komponen tersebut berkaitan erat secara integral. Di satu pihak, orang-orang secara individual memiliki kesan-kesan indrawi yang murni bersifat individual, tetapi di lain pihak kesan-kesan indrawi tersebut hanya dapat dinyatakan dalam pengertian-pengertian yang dimiliki secara sosial. Tanpa ada pengertian-pengertian umum

yang dimiliki bersama, maka tentulah tidak ada komunikasi di antara individu-individu itu satu sama lain (Laeyendecker, 1991:286-287). Dengan demikian, manusia selalu berada dalam dualitas raga dan jiwa, dualitas individual dan sosial; dualitas fisik material dan moral spiritual dalam konteks kebudayaan, dan apabila dieliminir menjadi salah satu saja dari kedua kutub itu adalah dualitas eko-nomik dan etik.

Ogburn (1932) dalam analisisnya terhadap perubahan sosial juga membedakan antara kebudayaan material dan kebudayaan non-material. Dalam konsepnya *cultural lag*, Ogburn menyatakan bahwa kedua kategori kebudayaan itu saling mendahului dalam mempengaruhi dan mendorong perubahan total kebudayaan. Namun, yang biasanya berubah terlebih dahulu adalah kebudayaan material, sedangkan kebudayaan non-material mengikutinya dalam proses penyesuaian bentuk. Artinya, perubahan kebudayaan material merupakan penyebab perubahan kebudayaan non-material. Kondisi seperti itulah yang disebut Ogburn sebagai *cultural lag*. Dalam hubungan itu, tujuan kebudayaan non-material dapat dicapai dengan menggunakan kebudayaan material, terutama teknologi, dalam berbagai lingkungan fisik. Oleh karena kebudayaan non-material memiliki bagian-bagian yang berbeda, maka menganalisis bagian-bagian yang memiliki hubungan yang dekat dengan kebudayaan material adalah sangat penting. Bagian-bagian kebudayaan non-material yang dekat hubungannya dengan kebudayaan material ini disebut Ogburn sebagai kebudayaan adaptif. Dengan begitu, kronologi transformasi budaya adalah: perubahan kebudayaan material, diikuti oleh perubahan kebudayaan adaptif, dan seterusnya diikuti pula oleh kebudayaan non-material. Perubahan pada suatu bagian kebudayaan akan menimbulkan kebutuhan adaptasi melalui perubahan pada bagian lain secara korelasional. Perubahan industri, misalnya, akan menimbulkan adaptasi dalam sistem pendidikan (Soelaiman, 1998:117-118).

Tesis Ogburn tersebut di atas jelas sehaluan dengan pendirian determinisme material dari kaum materialisme budaya Marxian. Kaum materialisme budaya menggunakan alat analisis berupa

skema stratifikasi kebudayaan, yang terdiri atas infrastruktur material, struktur sosial, dan suprastruktur ideologis (Sanderson, 1995:59-84). Namun, pendirian tersebut tentu saja bertentangan dengan pandangan idealisme budaya. Kaum idealisme budaya memandang bahwa sistem nilai budaya, berupa kompleks ide; gagasan; atau fenomena mentalitas (kebudayaan non-material) merupakan penentu pola bagi perilaku sosial dan kebudayaan material.

Rekonsiliasi kedua paradigma, materialisme budaya dan idealisme budaya, merupakan keniscayaan dalam suatu pendekatan yang holistik-integratif. Rekonsiliasi dimaksud didasari oleh asumsi bahwa secara realistik fenomena dan perubahan budaya akan selalu berada dalam proses dialogis antara dimensi material dan non-material, infrastruktur material dan superstruktur ideologis, dari suatu kebudayaan. Penjelmaan dari proses dialogis tersebut juga ditandai oleh adanya konflik di antara kedua komponen kebudayaan itu.

Asumsi ini sejalan dengan pandangan Max Weber yang menyatakan bahwa tindakan manusia didorong oleh kepentingan-kepentingan yang bukan saja bersifat material seperti yang dikatakan Marx, akan tetapi juga kepentingan-kepentingan ideal. Setiap orang memang ingin mengamankan kepentingan-kepentingan materialnya, tetapi mereka juga memerlukan arti yang dapat diberikan kepada situasi hidup dan pengalaman-pengalamannya. Kepentingan-kepentingan material dan ideal dianggap Weber sebagai sesuatu yang secara langsung menguasai tindakan manusia. "Gambaran dunia yang diciptakan oleh gagasan-gagasan seringkali sebagai penjaga wesel, menentukan jalur-jalur yang dilalui oleh tindakan, dan digerakkan oleh dinamika kepentingan-kepentingan (material dan ideal). Oleh karena itu, analisis budaya harus melibatkan dalam menentukan kepentingan konkret mana yang memberi arah kepada tindakan" (Laeyendecker, 1991:324-325).

Sebagaimana Durkheim, Weber juga menganggap konflik sebagai unsur dasar yang memiliki kedudukan sentral dalam kehidupan manusia. Oleh karena itu, pertentangan tidak dapat

dilenyapkan dari kehidupan manusia. Konflik merupakan dasar bagi integrasi sosial yang sekaligus bagi perubahan sosial. Kesamaan pandangan dari kedua tokoh ini merupakan titik temu dari dua paradigma ilmu sosial, yakni antara paradigma fakta sosial (Durkheim) dengan paradigma tindakan sosial (Weber).

Konflik dan Dialektika

Teori Konflik didasari oleh filsafat dialektika Hegel. Menurut Hegel, proses dialektika (sebab-akibat atau selayaknya pertanyaan dan jawaban dalam percakapan) dan perkembangan pemikiran, sangat menentukan bagi perkembangan dalam sejarah masyarakat. Oleh karena itu, proses dialektika itu tidak hanya ada dalam pemikiran tetapi juga dalam sejarah. Dalam proses itu, menurut tokoh idealisme historis dalam filsafat ini, setiap konsep atau fenomena akan menyebabkan terjadinya negasi atau kontradiksi serta sintesis sebagai pemecahan terhadap kontradiksi itu tadi. Demikian seterusnya, suatu sintesis sebagai resolusi akan menyebabkan terjadinya suatu kontradiksi yang baru lagi (Smith, 1987:77).

Marx mengadopsi metode dialektika Hegelian di atas dan mengembangkan pemikiran materialisme dialektika-historis. Menurut Marx, individu adalah makhluk yang serba butuh dan realisasi dirinya tercapai apabila kebutuhan materialnya terpenuhi. Interaksi dialektik antara sesama dan dengan dunianya terjadi melalui karya (pengolahan) materi. Jadi, manusia berpikir sesuai dengan cara produksinya dalam dunia material. Oleh karena itu, tenaga produksi, hubungan produksi, hukum, politik, dan bentuk “kesadaran sosial”, merupakan fakta hidup manusia. Ketidakseimbangan faktor-faktor tersebut akan menimbulkan alienasi dan pertentangan kelas. Keadaan demikian akan memerlukan adanya suatu mekanisme perombakan masyarakat, yaitu mekanisme pemikiran tesis-antitesis-sintesis (Soelaiman, 1998:64).

Teori Konflik mengasumsikan masyarakat selalu dalam keadaan berubah. Individu dilibatkan dalam mekanisme

perubahan, terutama dalam proses sintesis, melalui potensi *creating value* yang dimilikinya. Sekalipun kreatifitas individu potensial bagi terjadinya konflik, namun konflik dapat diarahkan sebagai pemelihara solidaritas, menciptakan alienasi, mengaktifkan individu yang terisolasi, dan sebagai sarana komunikasi, sehingga posisi kelompok-kelompok masyarakat yang terlibat dalam konflik dapat diketahui (Soelaiman, 1998:64-66).

Dalam perspektif Teori Konflik, individu dalam tatanan sosial tidak saja sebagai penerima dan penerus nilai, akan tetapi juga penggagas dan penentu nilai yang bertanggung jawab. Konflik bukan sesuatu yang disfungsi, destruktif, atau patologis, sebagaimana dipersepsikan oleh pendukung teori Struktural Fungsional. Konflik malah merupakan sesuatu yang positif dan fungsional bagi terpeliharanya struktur sosial. Lewis A. Coser mengakui bahwa beberapa susunan struktural merupakan hasil persetujuan dan konsensus, suatu proses yang ditonjolkan oleh kaum struktural fungsional, tetapi dia juga menekankan adanya proses lain, yakni konflik sosial (Coser, 1975:210-219).

Konflik menurut Coser (1975) merupakan mekanisme tempat kelompok dan batas-batasnya terbentuk dan dipertahankan. Konflik dapat menyatukan anggota kelompok melalui pengukuhan identitas kelompok. Untuk membedakan konflik yang menjadi sumber kohesi atau perpecahan kelompok, menurut Coser, bergantung kepada asal mula ketegangan, isu tentang konflik, cara menangani dan yang terpenting struktur tempat konflik itu berkembang. Coser membedakan beberapa kategori konflik, yakni konflik *in group-out group*, konflik nilai inti-nilai pinggiran, konflik terbuka yang menimbulkan perubahan struktural-konflik yang disalurkan melalui katup-katup penyelamat (*safety valve*), konflik realistik-nonrealistik, dan konflik pada struktur yang berjarangan longgar-konflik pada struktur yang berjarangan ketat. Kategori-kategori itu menentukan bagi berfungsinya konflik sebagai suatu proses sosial. Pada intinya, Coser menekankan bahwa konflik dan konsensus, integritas dan perpecahan, merupakan proses fundamental dan bagian dari setiap sistem sosial yang dapat dipahami (Polloma, 1994:80-129).

Dahrendorf (1986), sebagaimana Coser, juga mengkritik teori Struktural Fungsional karena gagal memahami masalah perubahan. Dahrendorf yang memodifikasi teori Marx menganggap masyarakat memiliki sisi ganda, yaitu sisi konflik dan sisi kerjasama. Maka, segala sesuatu yang dapat dianalisis secara struktural fungsional juga dapat dianalisis secara lebih baik dengan Teori Konflik.

Dalam teori Perjuangan Kelasnya yang marxian, Dahrendorf menyatakan bahwa struktur kelas bukanlah sesederhana yang digambarkan Marx, yakni dualisme bourgeois (pemilik sarana produksi) dan proletariat (pekerja). Baginya, kelas lebih berhubungan dengan kepemilikan kekuasaan yang mencakup hak absah untuk menguasai orang lain. Perjuangan kelas dalam masyarakat modern, masyarakat kapitalis atau komunis, dalam pemerintahan bebas atau totaliter, berada di sekitar masalah pengendalian kekuasaan. Struktur kelas bersifat fluralistik. Kelas-kelas atau kelompok-kelompok pertentangan lahir dari kelompok-kelompok laten atau manifes. Kelompok-kelompok pertentangan itu akan menjadi jalan atau jembatan dan mampu memberi dampak bagi terjadinya perubahan struktur sosial melalui konflik-konflik yang terjadi. Dalam perspektif Dahrendorf, kekuasaan penting bagi suatu organisasi sosial dan konflik mengenai kekuasaan dapat diarahkan kepada pengembangan lembaga-lembaga yang ada dalam masyarakat. Konflik, dengan begitu, menjadi kunci bagi struktur sosial dan fungsional bagi perkembangan dan perubahan sosial. Oleh karena itu, segala usaha untuk menekan konflik tidak diperlukan tetapi yang terpenting adalah mengaturnya melalui suatu institusionalisasi. Pertentangan atau konflik dapat diatur dan diredakan melalui organisasi struktural bila kepentingan dan pertentangan itu disadari (Dahrendorf, 1986; Polloma, 1994:130-146).

Galtung (2005) mengkritik kecenderungan pembicaraan konflik lebih dominan pada kekerasan dan kontrol atasnya daripada soal penyelesaian dan perdamaian, lebih tertarik pada pendekatan keamanan daripada kemampuan (*viability*), dan sangat sedikit berbicara soal pencegahan. Lebih jauh Galtung

menyatakan bahwa ilmu sosial, khususnya penelitian konflik dan perdamaian, tidak bebas budaya. Setiap budaya, menurutnya, memiliki endapan-endapan pengalaman bersama prihal konflik, kekerasan, dan perdamaian (sebagai lawan dari kekerasan). Demikian pula, setiap budaya memiliki lapisan-lapisan arkeologi yang lebih dalam dari budaya, begitu dalamnya sehingga sedimen-sedimen itu tidak lagi terpantul. Untuk itu diperlukan penggalian agar mendapat sinar,

Konflik dapat dipahami sebagai relasi tesis dengan antitesis, relasi sebuah pernyataan dengan negasi atasnya, atau sebuah eksistensi dengan respons kontradiktif terhadapnya (Hasanuddin, 2012) Konflik dapat dipandang sebagai pencerminan dari kesadaran dan semangat pembaharuan masyarakat. Konflik merupakan refleksi dari proses dialogis antara tuntutan kepentingan individual-material dengan tuntutan kepentingan sosio-kultural-etik. Konflik adalah suatu proses instrumental dalam pembentukan, pemeliharaan, dan perubahan struktur sosial. Oleh karena itu, konflik adalah hal yang positif dan fungsional apabila diatur dalam suatu mekanisme tesis-antitesis-sintesis, berdasarkan filsafat Hegelian di atas.

Konflik Minangkabau

Pemahaman terhadap realitas sosio kultural dari kelompok-kelompok masyarakat yang berbeda menghendaki penggunaan teori dan metode penjelasan yang berbeda pula. Hal itu disebabkan oleh dua faktor sebagai dasar pembeda, yakni perbedaan pandangan filsafat teori-teori yang ada dengan alam pemikiran masyarakat yang hendak dipahami dan perbedaan esensi realitas (*sui generis*) dari suatu masyarakat. Konsekuensi logis dari adanya dua faktor pembeda tersebut adalah perbedaan teori dan metode yang dikembangkan dan juga perbedaan-perbedaan dari teori yang dihasilkan. Dengan begitu, siklus pembentukan teori melalui penelitian akan menghasilkan suatu konstruksi teoritik yang berakar pada bahan-bahan dari masyarakat yang diteliti, sebagaimana apa adanya. Konstruksi teoritik dimaksud,

sebagaimana dianjurkan oleh Soemardjan, bukanlah suatu teori yang dihasilkan dengan cara berspekulasi akan tetapi merupakan jalinan fakta dan realita. Jalinan fakta dan realita tersebut berperan dalam memulai teori, menolak atau memformulasikan teori, dan menjelaskan kembali definisi-definisi yang ada dalam teori (Soemardjan, 1983).

Teori Konflik Kontekstual Minangkabau merupakan suatu konstruksi teoritik yang berakar pada fakta dan realita masyarakat Minangkabau Sumatera Barat yang menjadi subjek analisis dalam buku ini. Konstruksi itu dibangun berdasarkan konsep-konsep yang dikemukakan oleh para pakar keminangkabauan. Konsep-konsep dimaksud berkaitan dengan falsafah hidup, konsep dualisme-dikotomik, konflik dan keseimbangan, dinamika-dialektika, kontinuitas dan perubahan, dalam sosio kultural Minangkabau. Konsep-konsep tersebut membentuk suatu pola yang khas, yang memperlihatkan bahwa realitas dan fenomena kemasyarakatan dan kebudayaan Minangkabau merupakan jalinan konflik-konflik.

Filosofi Konflik

Masyarakat Minangkabau memiliki filsafat hidup yang mereka namakan sebagai “falsafah alam”. Dalam pandangan filsafat mereka, alam adalah segala-galanya. Alam bukan sekadar tempat lahir dan berkembang, tempat hidup dan mati, melainkan memiliki makna filosofis sebagaimana dinyatakan dalam ungkapan adat mereka *alam terkembang jadi guru*. Semua unsur alam memiliki kadar dan peran yang berbeda, namun masing-masing bebas dengan eksistensinya. Unsur-unsur alam itu saling berhubungan tetapi tidak saling mengikat, saling berbenturan tetapi tidak saling menyalpkan, dan saling mengelompok tetapi tidak saling meleburkan. Unsur-unsur alam itu masing-masing hidup dengan eksistensinya dalam suatu harmoni, tetapi dinamis sesuai dengan hukum dialektika *bakarano bakajadian* (bersebab-berakibat) (Navis, 1984:59-60).

Di dalam kehidupan manusia, unsur alam menurut “falsafah

alam” tadi dipahami sebagai individu dan lembaga dalam masyarakat mereka. Manusia ditempatkan sebagai salah satu unsur yang statusnya sama dengan unsur alam lainnya, seperti air, api, angin, tanah, dan sebagainya. Masing-masing berhak mempertahankan eksistensinya dalam prosesi kehidupan dan berkewajiban untuk memelihara kelangngan harmoni. Lembaga berkewajiban untuk memelihara eksistensi individu dan sebaliknya individu berkewajiban pula untuk memelihara eksistensi lembaganya. Harmoni dipahami sebagai keselarasan dan kesesuaian hidup sesama lembaga, sesama individu, antara lembaga dan individu dan sebaliknya. Oleh karena lembaga dan individu berbeda kadar dan perannya, maka mereka tidak dapat bersatu antara satu dengan yang lainnya. Di dalam dinamika harmoni, mereka masing-masing menjadi satu untuk bersama dan menjadi sama untuk bersendiri-sendiri (Navis, 1984:60).

Falsafah hidup yang menempatkan setiap individu pada kedudukan yang sama antara satu dengan yang lain tersebut mengharuskan setiap individu untuk bersaing secara terus menerus. Persaingan, yang mereka sebut dengan “melawan dunia orang”, diperlukan untuk mempertahankan kesamaan kedudukan itu tadi, baik dalam hal kemuliaan dan kenamaan atau pun dalam hal kepintaran dan kekayaan. Sementara itu, persaingan juga akan dapat mengakibatkan terjadinya disharmoni; suatu keadaan yang tidak sesuai dengan ajaran falsafah alam tadi. Untuk itu, agar setiap individu tidak lepas kendali dalam persaingan, maka diciptakanlah suatu mekanisme hukum dan peraturan yang mengikat satu sama lain. Peraturan hukum dimaksud adalah sistem kekerabatan dan perekonomian komunal berdasarkan stelsel matrilineal, serta sistem perkawinan antar klen secara eksogami (Navis, 1984:63). Jadi, falsafah hidup mereka menanamkan pentingnya persaingan dan di samping itu keselarasan dan keseimbangan juga sama pentingnya. Persaingan dan pertentangan mestilah selalu ada dalam lingkaran harmoni kehidupan. Dengan kata lain, menurut Nasroen, masyarakat Minangkabau selalu hidup dalam perimbangan pertentangan (Nasroen, 1971:148), karena selalu dalam dualitas atau kemenduaan.

Konsep dualitas dalam sosio kultural Minangkabau merupakan warisan dari nenek moyang mereka yang terus mewarnai segi-segi kehidupan masyarakat itu hingga kini. Secara genealogis, menurut mitologinya, masyarakat Minangkabau diturunkan dari dua orang ninik bersaudara satu ayah lain ibu. Kedua orang dimaksud adalah Datuk Ketumanggungan dan Datuk Perpatih nan Sabatang. Datuk Ketumanggungan adalah penganut dan pengembang sistem kepemimpinan aristokratis sedangkan Datuk Perpatih nan Sabatang sebaliknya adalah penganut dan pengembang sistem kepemimpinan demokratis. Kedua sistem politik yang bertolak belakang itu hidup secara berdampingan dalam komunitas Minangkabau, yang tidak saja teraktualisasi pada dua *nagari* yang berdampingan akan tetapi juga kadang-kadang ada dalam suatu *nagari* yang sama. Dualitas sistem kepemimpinan tersebut mereka sebut sebagai *larih nan duo* (laras nan dua), yakni *Larih Koto Piliang* dan *Larih Bodi Caniago*. Pemberian nama bagi kedua *larih* tersebut didasarkan kepada nama suku (klen) pendukung kelarasan itu, yakni suku Koto dan Piliang pendukung *larih* pertama dan suku Bodi dan Caniago pendukung *larih* kedua. Oleh karena komunitas Minangkabau pada awalnya hanya terdiri atas empat suku tadi, maka dapat diduga kedua kelarasan tersebut memiliki basis pendukung secara seimbang dalam suatu teritorial *nagari*. Dari kedua kelarasan itulah kemudian berkembang sistem sosio kultural yang dialektis-dikotomis-bipolaristis (Naim, 1983). Konflik-konflik dalam realitas kehidupan masyarakat Minangkabau merupakan produk dari sistem sosio kultural dialektis-dikotomis-bipolaristis itu tadi. Sekalipun demikian, konsep harmoni merupakan keniscayaan untuk direalisasikan.

Ada dua konsep yang memiliki posisi sejajar dan sentral dalam sistem sosio kultural Minangkabau yang dialektis-dikotomis-bipolaristis. Konsep pertama adalah “harga diri” dan konsep kedua adalah “budi”. Konsep “harga diri” mengekspresikan sikap egalitarian (kesamaan dan kesejajaran) dan merupakan penggerak bagi seseorang untuk bersaing terus menerus agar sama dengan orang lain, kalau tidak melebihinya. Di samping itu, konsep “budi”

merupakan unsur pengikat bagi individu pada sesamanya atau pada lembaganya dalam pergaulan hidup yang penuh persaingan itu tadi. Konsep “harga diri” (dan juga konsep malu sebagai turunannya) membuahkan sifat individualisme materialistik, sedangkan konsep “budi” membuahkan sifat moralitas sosialis sebagaimana teraktualisasi dalam konsep “serasa-sehina”, “tenggang-menenggang”, “tolak angsur”, dan sebagainya (Nasroen, 1971:159). Apabila konsep “harga diri” menekankan pada keharusan bersaing terus menerus, maka konsep “budi” menekankan pada pentingnya kemampuan menimbang dengan *raso* (rasa atau perasaan) dan *pareso* (periksa atau rasio). Dinamika harmoni adalah keseimbangan implementasi kedua konsep di atas, yang masing-masing berfungsi sebagai faktor dinamik (dimotivasi oleh “harga diri”) dan faktor statik (dimotivasi oleh “budi”) dari kebudayaan Minangkabau.

Prosesi sosial dan kebudayaan dalam tarik menarik antara dua kekuatan dinamik dan statik itu mengakibatkan terjadinya konflik-konflik. Oleh karena itu, konflik dalam masyarakat Minangkabau adalah *built in* dan dari konflik-konflik tersebut diharapkan akan dihasilkan konsensus-konsensus (Naim, 1983). Konflik membayangkan kedinamikaan mereka sebagaimana terefleksi dalam ungkapan mereka *basilang kayu dalam tungku baitu api mako ka iduik* (bersilang kayu dalam tungku dengan begitu maka api akan hidup). Artinya, dalam kehidupan masyarakat, konflik niscaya dan perlu terjadi agar konsensus-konsensus sebagai wujud sintesis-sintesis ideal akan dapat dihasilkan. Konflik dan konsensus merupakan pencerminan kehidupan yang dinamik. Suatu tesis menghendaki diikuti dengan antitesis-antitesis agar darinya dihasilkan sintesis-sintesis. Suatu sintesis kemudian mengundang antitesis-antitesis yang baru pula, demikian seterusnya.

Konflik-konflik dan sintesis-sintesis dalam kehidupan sosio kultural Minangkabau membentuk pola sejarah yang berbentuk spiral (Abdullah, 1971:189). Pola sejarah seperti itu diilhami oleh hukum perkembangan alam “*patah tumbuh hilang berganti*” (Nasroen, 1971), yaitu pola sejarah yang ditandai oleh adanya kontinuitas

dan perubahan. Sebagaimana patahan pada suatu tumbuhan, tunas baru yang serupa akan tumbuh pada batang yang patah tadi dan tunas baru itu merupakan pengganti bagi tunas yang hilang karena patah tersebut. Tunas baru merupakan kontinuitas dari batang dan akar yang sama, namun sesungguhnya ia adalah sesuatu yang baru; yang secara implisit dalam takaran tertentu merupakan suatu perubahan pula.

Kontinuitas dan perubahan dalam dinamika sosial budaya mereka merupakan sesuatu yang alamiah dan mutlak terjadi. Oleh karena itu, mereka membedakan antara adat (adat bagi mereka adalah kebudayaan secara utuh, Navis, 1984) yang tidak berubah dan sekaligus yang dapat berubah. Adat yang tidak berubah adalah adat yang sebenarnya adat, tidak lekang oleh panas dan tidak lapuk oleh hujan, dipindah tidak layu dicabut tidak mati; itulah hukum alam. Sedangkan adat yang dapat berubah adalah adat yang diadatkan, adat yang teradat, dan adat istiadat; yaitu adat yang artifisial dan temporer atau adat yang diciptakan oleh manusia yang terikat pada ruang dan waktu.

Uraian di atas merupakan realita sosiokultural masyarakat Minangkabau yang secara konseptual ataupun operasional hidup dalam dualitas-dikotomik, konflik dan konsensus, pertentangan dan keseimbangan, dinamika-dialektika, tesis-antitesis-sintesis, serta kontinuitas nilai dan perubahan. Dalam kehidupan yang dualistik, secara kultural filosofik, konflik dipahami dan disadari sebagai sesuatu yang positif dan fungsional bagi lahirnya sintesis-sintesis ideal dalam memotivasi, mengontrol, dan memberi makna terhadap dinamika sosial budaya. Dengan kata lain, “kebudayaan Minangkabau sejak semula memberi hidup akan adanya keberagaman cara berpikir di samping keseragaman yang bersifat sintesis (Naim, 1983). Artinya, secara kultural filosofis, adat Minangkabau mendorong terjadinya perubahan ke kemajuan, dan sekaligus memberi kontrol bagi sejauh mana perubahan itu mesti dilakukan (Abdullah dalam Navis, 1984:i-ix)

Faruk (1988) tidak sependapat untuk menyatakan bahwa konsep konflik dalam konteks sosiokultural Minangkabau sama dengan konsep tesis-antitesis-sintesis. Menurutnya, konsep

tesis-antitesis-sintesis cenderung meleburkan pertentangan. Hal itu juga berbeda dengan konsep koeksistensi, yang cenderung merupakan keseimbangan dalam pertentangan secara sementara belaka. Konsep konflik yang kontekstual Minangkabau adalah perimbangan pertentangan atau pertentangan dalam keseimbangan, sebagaimana dikemukakan Nasroen (1971). Artinya, keseimbangan abadi tanpa harus menyalakan pertentangan-pertentangan yang ada. Jadi, suatu sinkretisme.

Realitas Konflik dalam Masyarakat Minangkabau

Secara realistik, menurut Naim, masyarakat Minangkabau adalah masyarakat tribal, terdiri atas kelompok-kelompok kecil yang mandiri dan otonom, tetapi keluar secara totalitas adalah satu. Tidak ada institusi kekuasaan yang mengatur seluruh masyarakat secara hirarkhis-vertikal, dari atas sampai ke bawah. Raja, semasa masih ada (hingga bermulanya Perang Paderi, 1821) yang berkedudukan di Pagaruyung, hanyalah bersifat simbolik, dan lebih berperan ke luar daripada ke dalam. Sistem kekuasaan tidak bersifat sentralistik, melainkan desentralistik. Kekuasaan yang sesungguhnya ada pada *nagari*, yang secara kolektif dipegang oleh para penghulu. Segala urusan *nagari* diatur berdasarkan prinsip musyawarah mufakat. Dengan begitu, pusat kekuasaan ada pada “*kerapatan nagari*” (Naim, 1983). Dengan kata lain, penghulu adalah juga simbol penguasa, sebab yang menentukan kebijakan adalah mufakat (Navis, 1983).

Realitas masyarakat tribal dan dengan falsafah hidup yang mengajarkan kesamaan, persaingan, tetapi juga keseimbangan, menyebabkan konflik dalam masyarakat Minangkabau menjadi sesuatu yang lumrah dan diniscayakan terjadi. Persaingan, permusuhan, dan bahkan kadangkala juga peperangan, terjadi tidak saja antar suku dalam suatu kesatuan teritorial *nagari* melainkan juga antar *nagari-nagari* yang berdekatan (Radjab, 1970:16). Konflik-konflik seringkali terjadi, namun konsensus juga selalu diupayakan dan dihasilkan. Naluri berkonflik diimbangi dengan kemauan untuk senantiasa berkonsensus dan bersintesis.

Konflik terbesar dalam sejarah sosial Minangkabau adalah antara adat dan Islam, yang diaktualisasikan oleh para pendukung dari kedua belah pihak. Konflik yang mendasar tersebut mencapai puncaknya pada awal abad ke 19, yaitu yang ditandai oleh muaranya menjadi Perang Paderi (1821-1837). Konflik tersebut terjadi ketika proses integrasi keduanya telah memberikan bekas, dengan duduknya ulama Islam dalam struktur pemerintahan, baik di pusat kerajaan atau pun di tingkat *nagari*. Pada pusat kerajaan, ulama duduk sebagai Raja Ibadat, yaitu raja yang berkedudukan setara dengan Raja Adat dan Raja Alam. Ketiga unsur pimpinan tertinggi tersebut secara agregatif disebut sebagai *tungku nan tigo sajarangan* (tungku nan tiga sejarangan). Dalam lembaga parlemen yang dikenal dengan sebutan *basa ampek balai* (empat orang pembesar perwakilan), ulama duduk dengan sebutan *Tuan Kadhi* (pembesar keagamaan) yang kedudukannya setara *Andomo* (pembesar pemerintahan), *Bandaharo* (pembesar perbendaharaan), dan *Mangkudum* (pembesar keamanan). Sementara itu, di tingkat *nagari* ulama duduk dalam kepemimpinan kolektif yang disebut dengan *urang nan ampek jinih* (orang yang empat jenis), dengan sebutan *malin* (mualim atau kiai). Kedudukannya sama dengan *manti* (mantri), *dubalang* (hulubalang), dan *punggawa* (pegawai).

Motivasi konflik adalah pembaharuan dan pemurnian kehidupan keagamaan masyarakat dari perbuatan-perbuatan maksiat. Maksudnya, konflik dipicu oleh munculnya gerakan pembaharuan yang dimotori oleh para ulama Islam. Pemurnian yang dimaksud adalah pembersihan kehidupan masyarakat dari perbuatan-perbuatan yang telah menjadi kebiasaan yang mentradisi, tetapi dalam pandangan ajaran Islam perbuatan tersebut adalah maksiat, perbuatan yang bertentangan dengan kaidah-kaidah yang berlaku, tercela, dan mengakibatkan dosa. Perbuatan-perbuatan dimaksud di antaranya adalah meminum arak, mengisap candu, menyabung ayam, berjudi, dan mengundi nasib. Kebiasaan-kebiasaan tersebut dilakukan dan dilindungi oleh para penghulu. Ulama tidak memiliki kekuasaan untuk mengubah keadaan yang dekaden tersebut. Wibawa ulama hanya sebatas surau dan masjid, di luar itu petuah agama tidak

lagi didengarkan orang (Hamka,1984: 39). Dengan begitu, ulama terpaksa memendam kedongkolan masing-masing. Tuanku Koto Tuo, ulama berpengaruh di daerah *darek* (dataran tinggi), menghendaki agar dilakukan upaya untuk mengubah keadaan. Hal itu disambut dengan penuh gairah oleh para muridnya, termasuk Tuanku Nan Renceh. Namun, para ulama itu belum menemukan cara yang tepat untuk memulai. Kedatangan tiga orang haji dari Makkah, yakni Haji Miskin, Haji Piobang, dan Haji Sumanik, memberi inspirasi yang diilhami oleh pengalaman melihat bagaimana kaum Wahabi melakukan pembersihan dan pemurnian kehidupan Islam di Makkah setelah menaklukkan kekuasaan dinasti Turki Utsmani. Gerakan para ulama yang diilhami oleh gerakan kaum Wahabi tersebut menandai dimulainya konflik eksplisit antara Kaum Adat dan Kaun Ulama di Minangkabau.

Haji Miskin memulai kampanye pembersihannya di Pandai Sikek. Kampanye itu mendapat tentangan dari para penghulu. Di samping itu, para ulama tradisional juga ikut menentang karena merasa kedudukannya terancam oleh ulama-ulama pembaharu tersebut. Tuanku Nan Renceh, di Kamang, membentuk suatu “dewan revolusi” yang dinamakannya dengan *Harimau nan Salapan* (harimau nan delapan). Tuanku Koto Tuo menolak memimpin dewan revolusi tersebut karena tidak mendukungnya, maka Tuanku Mansiangan disertai tugas untuk memimpin.

Gerakan Tuanku Nan Renceh diam-diam ditentang pula oleh para penghulu karena khawatir kekuasaan mereka akan diambil alih oleh para ulama. Sebaliknya para ulama yang telah lama memendam kedongkolan terhadap para penghulu dan pelaku maksiat malah mendukungnya dengan sangat antusias. Para penghulu semakin gelisah ketika Tuanku Nan Renceh menunjukkan konsistensinya menegakkan kebenaran ajaran Islam dengan menghukum bunuh bibinya sendiri karena melanggar aturan yang dibuatnya. Untuk menandingi kampanye ulama Paderi itu, para penghulu menggelar pesta pora dengan judi, minum arak, sabung ayam, dan perbuatan-perbuatan terlarang lainnya di Bukit Batabuh. Pesta tersebut dihadap oleh ulama

Paderi dan pertempuran tidak terelakkan. Pertempuran tersebut kemudian diikuti oleh berbagai pergolakan di berbagai *nagari*.

Konflik internal tersebut kemudian dimenangkan oleh ulama Padri. Kaum Adat yang terdesak meminta bantuan Belanda yang telah lama berbasis di Pesisir. Keterlibatan Belanda menandai bermulanya Perang Paderi dan diawalinya proses penaklukan Minangkabau oleh Belanda sebagai daerah jajahan. Ironisnya, konflik internal antara kaum konservatif lokal dengan kelompok reformis radikal dari kaum puritan muslim itu justru dimenangkan oleh pihak ketiga, yakni kolonialis Belanda (Zed, 1992). Namun, episode yang terpenting dari konflik tersebut adalah ketika Belanda belum campur tangan, yaitu sewaktu orang Minangkabau harus berhadapan dengan diri dan tradisinya sendiri (Schrieke, 1973). Dengan beralihnya sasaran konflik, gerakan Paderi tidak menimbulkan kesan apa-apa terhadap peribadatan masyarakat Minangkabau selanjutnya. Walaupun demikian, itu tidak berarti bahwa konflik antara adat dan Islam berakhir sampai di situ. Konflik-konflik di antara ulama yang berlainan paham setelah itu juga mewarnai perkembangan Islam di Minangkabau sekalipun dengan ekspresi yang berbeda.

Ulama Paderi yang beraliran Tarekat Wujudiyah juga berkonflik dengan penganut aliran Tarekat Syatariyah. Pertentangan di antara keduanya mungkin diakibatkan oleh perbedaan nilai-nilai adat tempat kedua ajaran tersebut berkembang, Tarekat Syatariyah berkembang di daerah pesisir Pariaman sedangkan Tarekat Wujudiyah berkembang di daerah *darek* atau *luhak* (Hamka, 1982:16). Namun, akibat kekalahan ulama Paderi terhadap militer Belanda, demikian pula akibat dekandensi ajaran Tarekat Syatariyah, maka praktis gerakan-gerakan keagamaan kala itu tidak menghasilkan perubahan apa-apa dalam masyarakat.

Pada tahun 1850 muncul gerakan baru yang menamakan diri dengan Tarekat Naksabandiyah. Ajaran tarekat ini dibawa oleh Tuanku Ismail dari Makkah. Para pendukung ajaran baru tersebut menentang penganut Tarekat Syatariyah yang mereka sebut sebagai “ulama adat”. Pertentangan di antara kedua aliran itu

begitu tajam tetapi dapat dibatasi pada penguasaan masjid. Oleh karena masjid-masjid yang ada dikuasai oleh pengikut Syatariyah, karena didukung oleh “kaum adat”, maka kaum Naksabandiyah terpaksa membangun masjid baru sendiri (Navis, 1984:38). Lima puluh tahun kemudian, barulah kaum Naksabandiyah dapat mendesak kaum Syatariyah.

Dominasi kaum Naksabandiyah juga tidak bebas dari konflik. Mereka mendapat tentangan dari Syekh Ahmad Khatib yang telah lama bermukim di Makkah. Melalui muridnya Haji Yahya, Khatib menyerang kaum Naksabandiyah dengan tuduhan syirik dan bidah. Di samping itu, dia juga menyerang sistem kekerabatan matrilineal dan sistem pewarisan *harta pusaka* yang berlaku di Minangkabau. Oleh karena sama-sama mendapat tentangan dari Khatib, maka Kaum Naksabandiyah dan Kaum Adat melakukan rekonsiliasi atas dasar solidaritas. Sementara itu, oleh karena Haji Yahya dianggap telah mengancam bagi kekuasaan pemerintah Belanda, dia akhirnya dibuang.

Berpedoman kepada pengalaman Haji Yahya, gerakan pembaharuan keislaman selanjutnya cenderung lebih demokrat. Tiga orang Haji yang baru kembali dari Makkah, sekalipun sama-sama murid Ahmad Khatib, mereka tidak menyerang sistem pewarisan matrilineal. Ketiga orang Haji tersebut adalah Haji Abdul Karim Amrullah (ayah Hamka dari Maninjau), Haji Abdullah Ahmad, dan Haji Jamil Jambek, yang menyebut diri mereka sebagai Kaum Muda. Mereka lebih memfokuskan gerakan mereka pada upaya pencarian kompromi antara adat dan ajaran Islam. Sektor pendidikan menjadi prioritas gerakan, mencontoh sebagaimana yang dilakukan oleh Muhammad Abduh (ulama modern berpengaruh di Mesir). Hal itu dilakukan untuk mengangkat harkat para ulama agar setara dengan kaum elite baru yang memperoleh pendidikan Belanda. Sistem pendidikan *surau* mereka kembangkan menjadi sistem pendidikan madrasah. Pada tahun 1915 didirikan tiga perguruan sekaligus, yakni Sumatera Thawalib (sekolah khusus putra) dan Diniyah Putri (sekolah khusus putri) di Padang Panjang, serta Adabiyah di Padang.

Ketiga golongan keislaman tersebut di atas, yakni Tarekat Syatariyah, Tarekat Naksabandiyah, dan Kaum Muda (non-tarekat) masih tetap eksis hingga dekade-dekade awal proklamasi (bahkan hingga kini). Hal itu memperlihatkan bahwa konflik-konflik yang terjadi, betapapun kerasnya dan sentralnya, terpelihara tetapi tidak saling menenyapkan satu sama lain. Gerakan Paderi yang radikal, yang berlanjut menjadi perang melawan kolonialis Belanda selama 34 tahun, tidak serta merta membasmi ajaran Tarekat Syatariyah. Demikian pula terhadap Kaum Adat, gerakan Paderi menurut Schrieke (1973:32), bukanlah untuk menentang adat dan kerajaan Pagaruyung, melainkan gerakan solidaritas ulama untuk membersihkan kehidupan masyarakat dari perbuatan-perbuatan yang bertentangan dengan ajaran Islam. Radikalisme Kaum Muda yang berbasis pada perguruan Sumatera Thawalib pada dasarnya juga bukan untuk menghancurkan eksistensi “kaum kuno”, seperti aliran mistik Syatariyah dan Naksabandiyah. Hal itu terbukti setelah proklamasi, saat Kaum Muda menjadi dominan, paham kuno tetap diberi hak untuk eksis. Padahal, saat itu adalah waktu yang tepat untuk melumpuhkannya (Navis, 1983:70-71).

Setiap gerakan pembaharuan yang muncul selalu saja cepat memiliki pengaruh. Konflik yang ditimbulkannya cenderung didasari oleh prinsip “harga diri”, yang secara fundamental dilandasi oleh falsafah hidup yang mengajarkan kesamaan dan persaingan serta keseimbangan. Prinsip “harga diri” memotivasi setiap orang untuk selalu berjuang memperoleh kesamaan harkat dan kedudukan, baik dalam hal kenamaan dan kepintaran maupun kekayaan. Perjuangan tidak selalu bersifat individual tetapi juga kolektif. Kaum kerabat, suku (klen), dan kadang-kadang *nagari*, ikut memberikan dukungan sebagai ekspresi kebanggaan. Namun, prinsip “harga diri” juga memotivasi kelompok yang dirugikan, karena diserang secara terbuka oleh golongan pembaharu, untuk membalas menyerang. Oleh karena itu, konflik eksplisit dan anarkhir menjadi terjadi.

Kebenaran ajaran seringkali tidak menjadi sesuatu yang amat penting dalam memberikan dukungan terhadap suatu organisasi

atau gerakan politik. Bahkan ideologi juga demikian. Chatib Ali, tokoh Tarekat Naksabandiyah yang gigih, ikut memimpin Syarekat Islam (SI) dalam usaha menghambat gerakan Kaum Muda. Dalam gerakannya, Chatib Ali bekerjasama dengan Kaum Adat, yang nota bene adalah rivalnya ketika ia menyerang sistem matrilineal dan pewarisan *harta pusaka* (Schrieke, 1973). Haji Abdul Karim Amrullah meninggalkan perguruan yang didirikannya sendiri karena kecewa Sumatera Thawalib terlibat dalam gerakan politik dengan mendirikan partai Persatuan Muslimin (Permi). Dia merestui berdirinya Muhammadiyah, tetapi tidak mau ikut menjadi anggotanya (Hamka, 1982:162). PKI juga didukung bukan karena ideologinya, melainkan karena motivasi “harga diri” atau solidaritas. Oleh karena itu, konflik-konflik membetuk suatu jaringan yang kompleks. Konflik dapat beralih dari satu persoalan ke persoalan yang lain ketika komposisi pro dan kontra telah berubah. Hal itu digambarkan Navis sebagai berikut.

“... Sekali waktu Kaum Adat bersatu dengan golongan Syatariyah aliran Cangking menghadapi Padri, di waktu lain dalam menghadapi golongan Naksabandiyah. Pada gilirannya pula golongan Naksabandiyah bersama-sama golongan adat menghadapi Kaum Muda. Dan pada giliran lain, baik pada zaman Paderi atau pun pada awal zaman modern, Kaum Adat bekerjasama dengan Belanda dalam menentang golongan agama yang radikal. Dan kemudian pada gilirannya pula Kaum Adat ikut dengan golongan Agama memperjuangkan kemerdekaan...” (Navis, 1983:77).

Sumber konflik yang utama dan berkepanjangan adalah persoalan harta warisan atau *harta pusaka*. Konflik dalam konteks ini dilandasi oleh perbedaan sumber hukum dan ajaran antara adat Minangkabau dan Islam. Harta menurut adat dimiliki secara kolektif oleh seluruh anggota kaum (klan) dan diwariskan secara turun menurun berdasarkan stelsel matrilineal. Sebaliknya, harta menurut ajaran Islam dimiliki oleh individu atau keluarga *batih* dan pewarisannya adalah secara *faraidh* (hukum Islam). Perbedaan di antara keduanya adalah bahwa pewaris harta kaum adalah kemenakan (anak-anak perempuan dari saudara

perempuan) seorang laki-laki, sedangkan ahli waris dalam sistem pewarisan Islam di antaranya adalah anak. Oleh karena itu, konflik seringkali terjadi antara anak dengan kemenakan, antara mamak dengan kemenakan, dan di antara kemenakan itu sendiri. Konflik mengenai *harta pusaka* juga semakin diperparah oleh penetrasi ekonomi uang terhadap sistem ekonomi alamiah yang dimiliki masyarakat. Penetrasi ekonomi uang dan pemberlakuan sistem pajak uang, menurut Schrieke (1955), telah mengakibatkan terjadinya fleksibilitas hukum adat tentang *harta pusaka*. Krisis ekonomi dan tuntutan membayar pajak kepada pemerintahan Belanda telah mengakibatkan terjadinya komersialisasi *tanah pusaka* melalui *pagang gadai*, yakni hal yang terlarang menurut aturan adat.

Pola Konflik

Konflik-konflik sosial di Minangkabau, sebagaimana digambarkan di atas, dapat diterangkan sebagai perilaku yang memiliki struktur wacana sebagai berikut.

1. Tema konflik adalah pembaharuan dan pemurnian kehidupan masyarakat dari perbuatan-perbuatan yang maksiat, syirik, mistik, dan bidah; atau perbuatan-perbuatan yang terlarang berdasarkan ajaran agama Islam yang hakiki. Konflik terjadi karena munculnya gerakan pembaharuan yang dibarengi pula oleh adanya usaha untuk mempertahankan status quo oleh golongan yang menjadi target pembaharuan. Jadi, konflik terjadi sebagai wujud dari adanya kreatifitas.
2. Materi konflik yang utama adalah (1) perilaku maksiat dari perspektif etik-religi Islam, dan (2) *harta pusaka* dan sistem pewarisan, hal yang berkaitan dengan materi sebagai sumber ekonomi tradisional Minangkabau yang matrilineal.
3. Dasar atau sumber konflik adalah perbedaan ajaran, sistem kemasyarakatan dan pewarisan (antara adat dan Islam), keupacaraan, dan pemahaman terhadap ajaran keislaman yang khilafiyah (antara sesama penganut Islam yang

- berlainan aliran atau mazhab).
4. Motivasi konflik adalah (1) *amar makruf nahi mungkar*, dan (2) harga diri.
 5. Tujuan konflik adalah untuk menyempurnakan kehidupan keagamaan agar tidak bercampur dengan perbuatan-perbuatan maksiat. Jadi, untuk memperbaiki perilaku atau sistem bukan untuk menghancurkan atau membasmi kelompok orang atau ajaran yang dianut oleh kelompok yang ditentang tersebut.
 6. Sifat konflik adalah solidaritas.
 7. Mitra dalam menghadapi serangan golongan pembaharu (berkonflik) bisa siapa saja atau kelompok apa saja. Kebenaran ajaran atau ideologi kelompok mitra tidak menjadi pertimbangan yang sangat penting. Aktualisasi diri dan harga diri cenderung lebih diutamakan.

Berdasarkan rekonstruksi struktur wacana konflik di atas maka kompleksitas konflik di atas dapat diklasifikasikan kepada beberapa kategori, sebagai berikut. Berdasarkan kepada substansinya konflik-konflik tersebut dapat dibedakan menjadi dua katregori, yakni konflik substansial dan konflik instrumental. Berdasarkan kepada bentuk ekspresinya, konflik-konflik di atas secara dominan bersifat eksplisit, konflik implisit terjadi hanya pada masa pra konflik eksplisit antara Kaum Adat dan ulama Padri. Di samping itu, berdasarkan kepada pelaku konflik, konflik-konflik sosial di Minangkabau lebih didominasi oleh konflik internal daripada eksternal. Berdasarkan kepada posisi masing-masing pihak yang terlibat konflik, maka konflik tersebut dapat pula dibedakan menjadi konflik horizontal dan vertikal.

Konflik-konflik tersebut dapat diterangkan sebagai berikut.

1. Konflik substansial, ditandai oleh perbedaan mendasar; baik material atau etik, memerlukan konsensus, proses integrasi lamban, namun dalam proses dialektik keduanya membuahkan sintesis kultural yang mendasar pula. Konflik substansial ini di Minangkabau terjadi antara adat dan Islam. Dalam tahap awal konflik di antara keduanya diperlukan konsensus (sejak sebelum zaman Paderi)

yang dirumuskan dalam pernyataan “adat basandi syarak (Islam), syarak basandi adat”. Konsensus tersebut ternyata tidak menghilangkan konflik-konflik. Konflik-konflik tetap terjadi, membentuk jaringan yang kompleks dan rumit. Masing-masing pendukung, Kaum Adat dan Kaum Agama, tetap mempertahankan perbedaan-perbedaan yang ada yang diaktualisasikan dalam bentuk pernyataan (1) adat basandi alur dan patut, (2) syarak basandi kitabullah. Adat dan syarak tidak sandi basandi, tetapi sanda basanda (sandar bersandar). Namun, konflik-konflik tersebut fungsional dalam membuahkan sintesis kultural, sekalipun dalam periode waktu yang amat panjang (sejak abad 16 hingga kini). Sintesis kultural yang dihasilkan dalam proses konflik-konflik dialektik keduanya dinyatakan dalam bentuk ungkapan adat basandi syarak, syarak basandi kitabullah. Artinya, sendi adat adalah agama Islam dan sendi Islam (juga adat) adalah kitab Allah (Al Qur'an) dan karena itu syarak mengata adat memakai.

2. Konflik instrumental ditandai oleh perbedaan di antara kelompok yang berkonflik tidak mendasar, rekonsiliasi keduanya dapat terjadi dengan mudah, tidak memerlukan konsensus, dan tidak terjadi integrasi dalam bentuk aktual berupa sintesis kultural. Konflik yang dapat dikategorikan ke dalam tipe ini adalah konflik di antara kelompok-kelompok sosial yang lebih dimotivasi oleh instrumen-instrumen seperti harga diri, perbedaan pemahaman, perbedaan aliran, dan perbedaan-perbedaan yang tidak substansial lainnya. Konflik antara kelompok-kelompok agama yang berlainan mazhab, yang didasari oleh perbedaan pemahaman terhadap masalah-masalah khilafiah (masalah yang dapat ditafsirkan secara berbeda, karena tidak ditemui pada masa Rasulullah), adalah konflik instrumental. Oleh karena itu, sekali waktu di antara keduanya berkonflik, bahkan secara sangat tajam, akan tetapi pada waktu yang lain keduanya berekonsiliasi dalam menghadapi pihak lain yang menjadi rival baru.

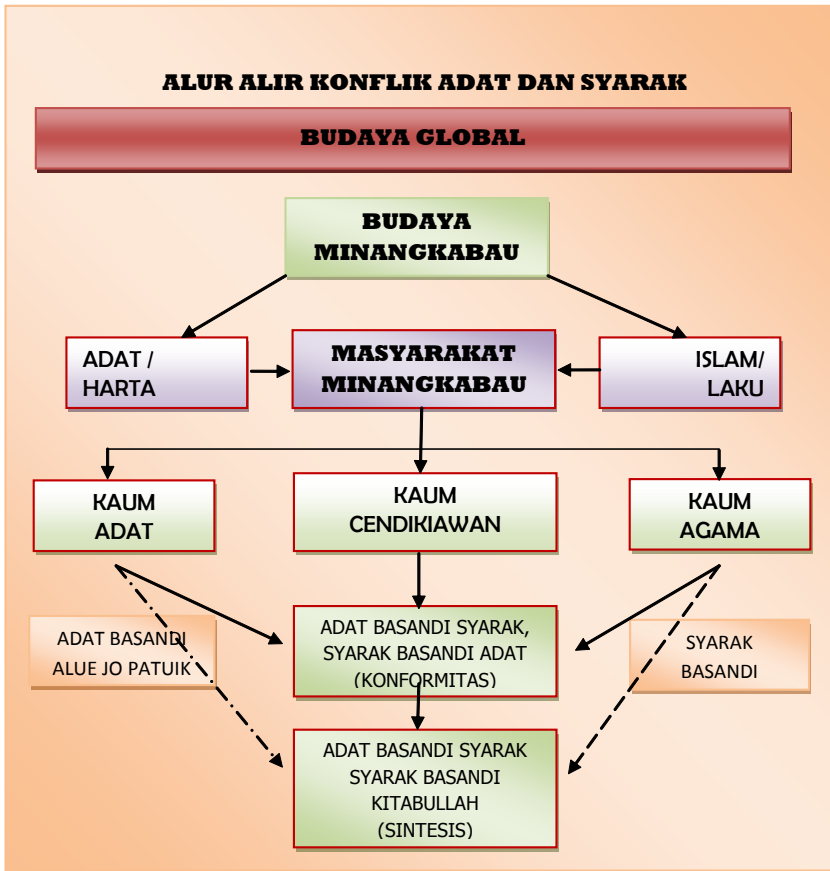
3. Konflik eksplisit adalah konflik yang diekspresikan secara gamblang, jelas, dan terbuka. Konflik-konflik di dalam sejarah sosial Minangkabau, sebagaimana diuraikan di atas, adalah konflik eksplisit, baik antara Kaum Adat dan Kaum Ulama maupun di antara kelompok agama yang berlainan mazhab tadi. Hampir seluruh konflik di Minangkabau, setidaknya hingga ditumpasnya PRRI oleh pemerintah pusat tahun 1950-an, adalah konflik eksplisit. Konflik implisit hanya terjadi ketika Kaum Paderi (Kaum Agama) belum menemukan jalan untuk melakukan gerakan pemurnian dan pembersihan kehidupan keagamaan pada akhir abad 18 dan dekade awal abad 19. Namun, konflik implisit tersebut kemudian berubah menjadi konflik yang sangat eksplisit, yakni perang saudara antara Kaum Adat dan Kaum Agama, yang memuara menjadi Perang Padri: perang yang menandai awal dimulainya penguasaan wilayah Minangkabau oleh kolonialis Belanda.
4. Konflik internal adalah konflik yang terjadi di antara unsur-unsur yang ada secara inheren di dalam suatu kelompok sosial. Konflik tersebut terjadi diakibatkan oleh sebab-sebab yang ada di dalam kelompok itu dan penyelesaiannya pun cenderung dilakukan dengan cara konsensus, tanpa melibatkan pihak eksternal. Konflik-konflik sosial khas yang terjadi di Minangkabau pada umumnya adalah konflik internal. Konflik eksternal terjadi ketika dalam konflik internal telah terlibat pihak eksternal, dalam hal ini adalah Belanda. Keterlibatan pihak eksternal dalam konflik internal itu adalah karena Kaum Adat yang terdesak meminta bantuan Belanda yang telah berpangkalan di pesisir (kota Padang).
5. Konflik horizontal adalah konflik yang terjadi di antara kelompok sosial yang berada pada tarataran yang sama. Sebaliknya, konflik vertikal adalah konflik di antara kelompok-kelompok sosial yang masing-masing berada pada posisi atau tataran yang berbeda. Konflik di antara dua organisasi sosial dalam suatu masyarakat, atau antara

golongan agama yang berlainan mazhab di Minangkabau, adalah konflik horizontal. Konflik antara suatu kelompok sosial dengan pemerintah, atau dengan kelompok sosial lain dengan level sosial berbeda, adalah konflik vertikal. Kedua tipe konflik ini terjadi dalam sejarah sosial Minangkabau, namun yang dominan adalah konflik horizontal. Konflik antara penghulu (Kaum Adat) dengan ulama (Kaum Agama) adalah konflik horizontal. Sebab, dalam struktur sosial Minangkabau, sebelum konflik keduanya teraktualisasi secara eksplisit, penghulu dan ulama telah duduk secara sederajat dalam lembaga kepemimpinan tungku tigo sajarangan di tingkat kerajaan, atau dalam lembaga urang nan ampek jinih di tingkat pemerintahan nagari. Demikian pula antara pemimpin agama yang berlainan mazhab, adalah juga konflik horizontal. Konflik vertikal baru terjadi ketika masyarakat Minangkabau secara keseluruhan atau pun berkelompok menentang pemerintahan kolonialis Belanda. Dalam era pemerintahan republik Indonesia konflik vertikal terjadi dalam bentuk gerakan menentang Pemerintah Pusat sebagai ekspresi ketidakpuasan atas kebijakan diskriminatif dalam pelaksanaan pembangunan yang cenderung terfokus di Jakarta. Konflik antara mamak dan kemenakan dalam persoalan harta pusaka, juga dapat dikategorikan sebagai konflik vertikal.

Konflik-konflik dalam masyarakat Minangkabau, dengan demikian cenderung bersifat eksplisit dan internal, baik horizontal ataupun vertikal. Hal itu kuat kemungkinan disebabkan karena masyarakat Minangkabau secara sosio kultural masih eksis dengan prinsip egalitarian-demokratik mereka, sebagaimana terefleksi dalam pandangan filsafat hidup mereka *duduak samo randah, tagak samo tinggi*. Seorang pemimpin dalam pandangan mereka adalah seorang *nan ditinggikan sa rantiang dan didahulukan selangkah, gadang karena dihamba, tinggi karena dianjuang*. Artinya, dalam posisi apa saja, baik sejajar (sama tingi atau sama rendah) atau pun bertingkat, persaingan dan konflik dapat dieksplisitkan. Dalam posisi sejajar, adat mereka jelas mengajarkan agar setiap

orang mesti berjuang untuk sama (atau lebih) dari orang lain. Jadi, bersaing dan persaingan merupakan akses bagi terjadinya konflik. Dalam posisi bertingkat, tidak ada halangan pula untuk melakukan konflik eksplisit, sebab seseorang yang berada pada tingkat atas (pemimpin), tingginya karena dijunjung oleh yang di bawah dan besarnya karena dihamba oleh yang kecil. Oleh karena itu, setiap saat seorang pemimpin dapat ditentang kalau berbuat kesalahan; *pemimpin adil pemimpin disembah-pemimpin zalim pemimpin disanggah*. Dalam ungkapan lain dinyatakan *hati-hati nan di ateh, nan dibawah kok mahimpok* (hati-hati yang di atas, yang di bawah kalau-kalau menimpa).

Konflik-konflik dalam masyarakat Minangkabau tersebut disertai oleh konsensus-konsensus, dan konsensus-konsensus menunjukkan pula adanya pergeseran-pergeseran struktural. Pergeseran-pergeseran dimaksud terjadi pada struktur sosial, berupa fenomena semakin longgarnya ikatan keluarga kaum (*extended family*) dan semakin kuatnya ikatan keluarga batih (*nucleus family*) dan bergesernya sistem ekonomi komunal menjadi sistem ekonomi individual. Secara agregatif-substansial, konflik-konflik tersebut berpangkal pada perbedaan ajaran antara adat dan Islam mengenai perilaku dan *harta pusaka*. Hal itu dibuktikan ketika muncul suatu gerakan pembaharuan Islam yang baru, selalu saja golongan Islam sebelumnya diidentikkan dengan adat: “ulama adat” atau “ulama kuno”. Dari berbagai konflik itu pun konsensus utama yang dihasilkan adalah mengenai persoalan yang menjadi pokok pertentangan antara adat dan Islam, sebagaimana dapat digambarkan sebagai Bagan Alir Konflik di bawah ini (Bagan 1).



Bagan 1, Alur Alir Konflik Adat dan Syarak

Model: Hasanuddin, 1999

Keterangan:

- I Budaya dan Masyarakat Minangkabau dilandasi oleh dua sistem nilai, yaitu adat dan syarak. Pokok perbenturan di antara kedua sistem nilai itu adalah perilaku maksiat dan sistem harta pusaka.
- II Perbenturan ajaran adat dan syarak teraktualisasi melalui konflik antara Kaum Agama dan Kaum Adat, sementara Kaum Cendikiawan mengambil posisi pada posisi tengah sebagai kaum yang moderat dan konformis.

- III Konflik Kaum Adat dan Kaum Agama (sebelum Paderi) membuahkan konsesnsus sebagaimana tercermin pada rumusan Adat basandi syarak, syarak basandi adat.
- IV Konsensus tersebut tidak serta merta menghentikan konflik tetapi diteruskan dengan konflik-konflik lanjutan karena perbedaan asas dan masing-masing bertahan dengan asas sendiri-sendiri sebagaimana tercermin dalam ungkapan adat basandi alue jo patuik, syarak basandi kitabullah, adat jo syarak bukan sandi basandi tapi sanda basanda.
- V Konflik lanjutan tersebut melahirkan sintesis kultural adat dan islam sebagaimana tercermin dalam adagium adat basandi syarak, syarak basandi kitabullah, syarak mangato adat mamakai.

Pola konflik adat dan Islam tersebut, dalam buku ini, digunakan sebagai landasan konseptual untuk diuji. Secara khusus, pola konflik tersebut digunakan untuk menjelaskan konflik dan konsensus dalam proses pengembangan kepariwisataan di Sumatera Barat. Hal itu dilakukan karena ada persamaan antara pokok pertentangan dalam konflik adat dan Islam pada masa lalu dengan pokok pertentangan dalam persoalan kepariwisataan dalam realitas masa kini. Pokok pertentangan dimaksud adalah perilaku yang dianggap maksiat dan *harta pusaka*; sebagai sumber ekonomi dan identitas keminangkabauan yang dipertahankan. Disamping itu, kedua hal tersebut, konflik adat dan Islam dan konflik mengenai kepariwisataan, memiliki latar belakang masyarakat yang sama pula, yakni masyarakat Minangkabau. Oleh karena persamaan-persamaan tersebut, maka model penjelasan ini dikerangkakan berdasarkan pola pikir dalam memahami konflik adat dan Islam tersebut.

BAB II

ADAT DAN SYARAK

Pengantar

Bab ini ditujukan agar pembaca dapat memahami dua sumber inspirasi dan rujukan nilai bagi masyarakat Minangkabau dalam menata kehidupan bermasyarakat. Kedua sumber inspirasi dan rujukan nilai dimaksud adalah adat dan syarak (Islam). Kedua sistem nilai tersebut memiliki akar dan karakteristik yang berbeda satu sama lain, saling berbeda bahkan berbenturan, namun keduanya disadari sebagai dua hal yang sama pentingnya untuk dipertahankan dalam kesetimbangan yang harmoni.

Pengertian

Kata adat berasal dari bahasa Arab, yaitu *adah* yang berarti kebiasaan atau perbuatan yang dilakukan berulang-ulang. Ada yang mengatakan bahwa kata adat berasal dari bahasa Sanskerta, yaitu *a* 'tidak', dan *dato* 'bersifat kebendaan'. Jadi bermakna suatu yang tidak bersifat kebendaan (Manggis, 1971: 85). Adat juga diduga berasal dari bahasa Yunani, yaitu *a* 'tidak', dan *dat* 'nyata'; yang bermakna sesuatu yang tidak nyata (Malano, 1979: 20). Adat adalah aturan (perbuatan dan lain sebagainya) yang lazim dituntut atau dilakukan sejak dahulu kala. Juga berarti kebiasaan

yang berciri khusus (Poerwadarminta, 1987: 15-16). Adat disebut pula *uruf*, yang berarti sesuatu yang diterima, diikuti, diulang-ulang, dan menjadi kebiasaan dalam masyarakat, berupa kata-kata dan macam-macam bentuk perbuatan. Adat atau *uruf* bagi orang Islam ada yang baik dan ada yang buruk. Pengukuhan adat yang baik dan penghapusan yang buruk menjadi salah satu tugas dan tujuan dari kedatangan agama atau syariat Tuhan. Bagi Umat Islam, adat dapat menjadi sumber hukum bila terdapat tiga syarat, yaitu (1) tidak berlawanan dengan dalil yang tegas dari Al-Qur'an dan Hadist, (2) menjadi kebiasaan yang terus menerus berlaku di dalam masyarakat, dan (3) telah menjadi kebiasaan masyarakat pada umumnya (Shadily, Tt: 76). Perbedaan pengertian tentang adat akan diteruskan lagi berdasarkan pemakaian pada tempat, waktu, dan kepentingan yang berbeda, seperti halnya pengertian adat bagi orang Minangkabau. Adat bagi orang Minangkabau (Navis, 1984: 88) adalah kebudayaan secara utuh yang tidak berubah dan sekaligus yang dapat berubah. Adat dalam konteks pembicaraan ini mengacu kepada pengertian yang ada dalam pemahaman kolektif Minangkabau ini.

Syarak berasal dari bahasa Arab, yaitu *syaraai*, bentuk jamak dari kata *syariat*. Syarak dari sudut makna bahasa berarti jalan yang lempang (lurus) sedangkan menurut istilah adalah peraturan-peraturan yang ditetapkan Allah Swt bagi manusia berupa hukum-hukum yang disampaikan melalui para RasulNya, baik yang berhubungan dengan i'tikad keyakinan maupun yang berhubungan dengan ibadah muamalah. Syariat juga disebut dengan hukum syarak, atau juga dinamakan *ad-din* atau *millah*, yang berarti agama (Shadily, Tt.:3405). Syarak dalam konteks pembicaraan ini berhubungan dengan peraturan-peraturan yang ditetapkan Allah Swt melalui Rasul-Nya Muhammad SAW. Jadi, syarak adalah agama Islam atau hukum-hukum keislaman. Islam adalah agama yang terakhir yang dianut oleh orang Minangkabau setelah Hindu dan Budha dan memberi corak dominan dalam kehidupan mereka yang mereka sebut sebagai adat. Sebagaimana pada kenyataannya Islam tersebar ke dalam berbagai aliran atau paham (*firqah*) maka Islam yang dianut oleh orang

Minangkabau juga bukan hanya satu aliran yang diterimanya secara sekaligus pula. Akan tetapi, Islam masuk ke Minangkabau secara bergelombang dan ditandai oleh adanya beberapa bentuk aliran atau *firqah* tadi. Ada aliran Tarikat Syatariyah, Tarikat Naqsabandiyah atau Wujudiah, Ahlussunnah wal Jama'ah, dan lain sebagainya. Walaupun demikian, istilah syarak di sini tidak mengacu kepada salah satu dari berbagai aliran keislaman itu tadi. Istilah itu menunjuk kepada Islam secara totalitas. Kata syarak tidak mempersoalkan aliran mana yang mengklaim pengakuan kebenaran dari Allah Swt tetapi menunjuk kepada Islam bersama keragaman aliran di dalamnya.

Adat Minangkabau yang diwarisi secara turun temurun merupakan suatu nilai, norma dan hukum yang telah berurat berakar dalam kehidupan mereka sejak dulu kala. Syarak datang kemudian, yang diterima melalui hubungan perdagangan dan berbagai bentuk hubungan lainnya. Di sini terjadi interaksi yang berlanjut menjadi integrasi keduanya. Integrasi merupakan proses penyesuaian unsur kebudayaan yang saling berbeda sehingga mencapai kesesuaian fungsinya dalam kehidupan masyarakat (Suyono, 1985: 1962). Integrasi sosial dapat diartikan sebagai adanya kerjasama dari seluruh anggota masyarakat mulai dari individu, keluarga, lembaga dan masyarakat secara keseluruhan, sehingga menghasilkan persenyawaan-persenyawaan berupa konsensus-konsensus dan nilai-nilai yang sama-sama dijunjung tinggi. Dalam hal ini terjadi akomodasi, asimilasi, dan berkurangnya prasangka-prasangka di antara anggota masyarakat secara keseluruhan (Sulaiman, 1986: 178).

Integrasi sosial adat Minangkabau dengan syarak ternyata sulit terwujud. Proses integrasi keduanya berjalan lambat dan tidak tuntas sebagaimana akan terlihat dalam uraian buku ini selanjutnya. Ini terjadi karena tidak terkendalinya prasangka-prasangka yang ada dalam masyarakat. Masyarakat Minangkabau terbelah menjadi dua golongan, yakni golongan yang menghendaki pengukuhan kehidupan adat tradisional sebagai landasan kehidupan yang mapan dan golongan yang

menghendaki kehidupan semata-mata dilandaskan kepada ajaran Islam atau syarak sehingga terjadi konflik, dominasi, banyak sistem yang tidak saling melengkapi, dan tumbuhnya integrasi yang dipaksakan. Kelambanan dan ketidaktuntasan integrasi itu menimbulkan dilema dalam kehidupan masyarakat yang meliputi konflik yang berkepanjangan karena jaringan itu semakin kompleks ketika sistem nilai baru yang asing berupa peradaban modern telah pula turut mewarnai kehidupan masyarakat Minangkabau saat ini. Konflik-konflik begitu terpelihara dalam masyarakat ini, dan memberikan pilihan yang sulit untuk dilakukan tanpa komplikasi.

Antara Adat dan Syarak

Adat bagi orang Minangkabau, sebagaimana dikatakan di atas, adalah kebudayaan secara utuh, yang tidak berubah dan sekaligus yang dapat berubah. Karena itu adat mereka kelompokkan kepada empat kriteria, yaitu (1) adat yang sebenarnya adat, (2) adat istiadat, (3) adat yang diadatkan, (4) adat yang teradat. Adat yang sebenarnya adat adalah adat yang esensial, asli dan tidak berubah. Adat kategori ini adalah hukum alam yang menjadi falsafah hidup mereka. Adat istiadat adalah adat atau kebiasaan yang berlaku di tengah masyarakat umum atau setempat, yang mempunyai peluang untuk berubah dan berbeda pada tempat dan waktu yang berbeda pula. Adat yang diadatkan adalah peraturan, undang undang atau hukum-hukum yang berlaku, seperti ketentuan-ketentuan yang dirumuskan oleh Datuk Katumanggungan dan Datuk Perpatiah Nan Sebatang. Adat yang teradat adalah peraturan yang dlahirkan berdasarkan kemufakatan atau konsensus masyarakat yang memakainya (Navis, 1984: 89). Adat pada kriteria 2, 3, dan 4, adalah adat yang dapat berubah, sedangkan adat pada kriteria 1 adalah adat yang tidak dapat berubah.

Adat yang sebenarnya adat dilandasi oleh falsafah hidup yang mengambil hikmah, pengalaman, dan ajaran dari alam. Alam bagi mereka adalah segala-galanya yang mempunyai makna filosofis

sebagaimana dinyatakan dalam mamang *alam takambang jadi guru*. Falsafah hidup *alam takambang jadi guru* itu tidak akan lapuk oleh hujan dan tidak akan lekang oleh panas. Itu menyiratkan keabadian. Keabadian diartikan bukan beku atau statis, tetapi mampu menyesuaikan diri dengan keadaan yang selalu berubah sebagaimana alam itu berubah tetapi harkatnya akan tetap abadi (Navis, 1984: 78).

Dalam hal yang esensial ini terdapat kesesuaian antara adat orang Minangkabau dengan ajaran syarak. Alam yang menjadi sumber inspirasi dan ajaran bagi kehidupan mereka adalah juga merupakan sumber (dasar) bagi ajaran syarak. Keseimbangan (harmoni) alam adalah merupakan ayat-ayat atau tanda-tanda kekuasaan Allah Swt sebagai bahan perenungan bagi umat yang berpikir, sebagaimana dijelaskan ayat-ayat Allah Swt yang tertera di dalam Al Qur'an. Syarak juga memandang manusia dalam kedudukan yang sama di antara sesamanya, dalam hak dan kewajiban, serta melindunginya dengan nilai nilai moral dan etik yang agung. Persesuaian ini menyebabkan Islam (syarak) diterima mereka secara damai, tidak melalui suatu tindak kekuasaan atau penaklukan. Bahkan, menurut sejarah, raja mereka menganut ajaran ini jauh lebih kemudian dari rakyatnya sendiri.

Walaupun demikian, bukan berarti bahwa integrasi adat dan syarak berlangsung mulus tanpa benturan-benturan. Pada dasarnya syarak diterima sebagai landasan keyakinan mereka, tetapi beberapa unsur dari adat mereka (adat pada kriteria 2, 3, dan 4) berbenturan dengan ajaran syarak yang menjadi landasan keyakinan itu. Karena sikap budaya yang terbuka dan sinkretis, sebagai buah buah dari adanya dualisme dikotomis bipolaristis tadi, orang Minangkabau menerima syarak sebagai satu landasan bagi kehidupan mereka di samping adat sebagai landasan kehidupan yang lain. Adat dan syarak mereka beri hidup dalam satu kehidupan secara berdampingan. Dengan demikian, perbenturan-perbenturan dapat terpelihara untuk dinamika, tetapi tidak saling melengkapkan. Konflik yang mengancam kehidupan dengan keras memang tidak diharapkan terjadi, tetapi

persoalan adat dan syarak kemudian menjadi sumber konflik yang berkepanjangan dalam sejarah kebudayaan tersebut. Konflik-konflik tersebut terjadi di antara golongan yang menginginkan kemurnian kehidupan agama dengan golongan yang begitu gigih mempertahankan kebiasaan adat tradisi yang bertentangan dengan ajaran syarak, konflik antara pemimpin agama yang berlainan mazhab, dan konflik antara golongan yang konsisiten dengan ajaran syarak bersama klaim mereka akan kemutlakan ajaran agama itu dengan golongan yang mempertahankan gaya kehidupan yang sinkretis terhadap adat dan syarak, yang tumpang tindih.

Perbenturan yang membuahkan konflik itu terutama dalam hal kebiasaan tradisi yang bertentangan dengan dalil yang tegas dalam syarak, seperti perjudian, penyalangan binatang seperti sapi, ayam, dan kerbau, meminum arak, mengundi nasib, dan kebiasaan-kebiasaan lain yang dianggap sebagai kebiasaan *jahiliyah*. Perbedaan lain adalah dalam hal motivasi kegiatan, yang dalam adat didorong oleh rasa harga diri, sedangkan di dalam syarak karena Allah Swt. Juga terdapat perbedaan dalam hal perkawinan, terutama mengenai orang yang berkawin dan orang yang tidak boleh dikawini. Hal yang sangat penting adalah perbenturan dalam sistem pewarisan dan sistem serta gaya kepemimpinan yang lahir karena perbedaan sumber hukum dan sumber nafkah dari kedua jenis kepemimpinan itu (Navis, 1984:87). Konflik-konflik jadinya membentuk suatu rangkaian yang komplek dan rumit. Tidak pernah terjadi pertarungan atau konflik yang menentukan kalah atau menang, juga tidak pernah ada konflik yang begitu sentral sehingga mengancam polarisasi sosial yang keras. Kalau pun pernah terjadi konflik yang besar di zaman Paderi, itu pun konsentrasinya terpecah karena hadirnya konflik yang lain yang menyertainya. Konflik yang satu dilunakkan oleh konflik yang lain yang menyertainya ketika komposisi pro dan kontra telah berbeda. Jadi, sesungguhnya menurut Taufik Abdullah (Abdullah dalam Navis, 1984: X) kemajemukan konflik bukan saja menjadi faktor pembendung proses disintegrasi tetapi juga sering menjadi unsur yang sangat menentukan bagi

terjaganya integrasi.

Namun, pada kenyataannya, konflik yang berkepanjangan yang mewarnai integrasi adat dan syarak di Minangkabau menyebabkan transformasi mentalitas dan budaya yang krisis identitas. Hal itu disebabkan oleh konflik berkepanjangan yang tidak pernah tuntas sehingga menghasilkan sintesis-sintesis dari trauma yang ditimbulkannya. Hasil dari sebuah trauma tentunya bukan sesuatu yang ideal sebagaimana dikehendaki oleh filsafah hidup mereka sebagai suatu harmoni. Akan tetapi, ia merupakan sebuah pelarian dari pilihan yang sama-sama tidak diinginkan. Sebagai pelarian dari suatu dilema, karena itu, mengakibatkan mentalitas atau budaya yang dihasilkannya dapat diterangkan sebagai suatu bentuk kehidupan yang di satu sisi tidak lagi dilandasi oleh struktur nilai yang esensial dari adat, sementara pada sisi lain norma-norma syarak pun telah diingkari. Disini terjadi dekadensi moral tradisioanal dan nilai nilai keagamaan (keislaman) secara sekaligus.

Integrasi Adat dan Syarak di Minangkabau

Persentuhan adat (kebudayaan) Minangkabau dengan syarak (islam) yang memberi corak dominan dalam sejarah perkembangan kebudayaan ini hingga kini, telah bermula sejak abad ke delapan dan sembilan Masehi, dan menjadi telah giat pada abad ke 13 Masehi (Mansoer, 1970). Namun, raja Pagaruyung pertama yang memeluk Islam adalah Sultan Alif pada tahun 1970 Masehi. Fenomena ini memperlihatkan bahwa persentuhan yang damai tanpa kekerasan ini menyebabkan lambannya perkembangan agama Islam di Minangkabau (Navis, 1984: 27) dan betapa sulitnya integrasi keduanya berlangsung.

Pengembangan agama Islam di Minangkabau meningkat pada abad ke 17 masehi. Ini ditandai dengan duduknya ulama dalam struktur pemerintahan kerajaan Pagaruyung. Ia adalah pemimpin kerohanian Islam yang disebut sebagai Raja Ibadat, yang kedudukannya sama tinggi dengan Raja Adat. Raja

Ibadat berkedudukan di Sumpur Kudus, sedangkan Raja Adat berkedudukan di Buu. Bertiga dengan Raja Alam yang berkedudukan di Pagaruyung, mereka disebut dengan Raja Tiga Sila. Demikian pula dalam lembaga yang dikenal dengan Basa Ampek Balai (Pembesar Empat Balai). Ulama yang disebut Tuan Kadi duduk sebagai pembesar keagamaan di Padang Genting. Kedudukannya sama tinggi dengan Bandaro (pembesar pemerintahan) yang berkedudukan di Sungai Tarab, Andomo (pembesar pembendaharaan) yang berkedudukan di Saruaso, dan Makhudum (pembesar keamanan) yang berkedudukan di Sumanik.

Dalam struktur pemerintahan *nagari*, ulama didudukkan sebagai unsur *Urang Nan Ampek Jinih* (orang yang empat jenis). Ia adalah *Malin* yang bertugas mengurus masalah keagamaan dan peradaban. Sama kedudukannya dengan *Panungkek* (wakil atau pembantu penghulu), *Manti* (pembantu penghulu dalam tatalaksana pemerintahan *nagari*) dan *Dubalang* (petugas keamanan) (Navis, 1984: 143). Namun, abad tersebut juga ditandai sebagai awal dari pemunculan perbenturan antara adat dan syarak dan konflik-konflik yang mewarnai kehidupan keduanya.

Pembagian kekuasaan sebagaimana digambarkan di atas merupakan konsekuensi dari perpecahan pemerintahan kerajaan pada masa Raja Alif, yaitu Tahun 1685 M. (Shalidy: Tt:64). Pemasukan unsur keulamaan ke dalam struktur kekuasaan yang diwujudkan dalam *balai adat* di atas hanya merupakan pelebaran dari elite kekuasaan, sedangkan seni keulamaan tertinggal di luar (Abdullah dalam Navis, 1984: XI). Oleh karena itu, pada abad ke 17 konflik ulama dengan kaum adat atau penghulu telah bermula. Kolonialis Belanda juga telah memainkan peranan dengan lebih dahulu merebut monopoli perdagangan dengan Minangkabau dari tangan Aceh. Konflik Paderi dengan Kaum Adat yang berakhir dengan perang saudara pada awal abad ke 19 Masehi merupakan awal pula bagi penguasaan Belanda terhadap Minangkabau secara keseluruhan, sebagai bagian dari penaklukkannya terhadap Indonesia. Penguasaan itu resmi setelah Sultan Alam Bagarsyah

beserta beberapa orang penghulu menyerahkan negerinya itu kepada Belanda di Padang, yakni setelah mereka (Kaum Adat) terdesak oleh Paderi.

Pergerakan Paderi yang hendak memurnikan kehidupan keagamaan dari kebiasaan adat yang dianggap *syirik* dan *bid'ah* menuju kehidupan yang diridhoi dan hak, telah memperlihatkan wujud dari perbenturan adat dan syarak dalam proses integrasi keduanya. Namun, bercokolnya dominasi politik dan militer Belanda setelah pertikaian panjang antara Paderi dan Kaum Adat itu telah menambah konflik dan rumitnya persoalan yang dihadapi masyarakat Minangkabau. Kegagalan Paderi yang menyebabkan ajaran pembaharuannya tidak memberi kesan apa-apa bagi peribatan suku bangsa Minangkabau setelah itu (Navis, 1984:38) juga merupakan persoalan yang begitu tragis. Persoalan perbenturan adat dan syarak tidak tuntas terselesaikan. Gerakan-gerakan pemurnian ajaran Islam yang dibarengi pula dengan gerakan pembelaan terhadap adat terus saja berlangsung. Namun, tentu saja dengan persoalan yang terus pula berkembang dan semakin kompleks.

Proses perubahan atau tepatnya penyesuaian menjadi tak terelakkan. Islam walaupun tidak sempurna berintegrasi dengan adat namun telah memberi corak dominan dalam kebudayaan Minangkabau. Politik etis pemerintahan Belanda yang memberi peluang bagi putra-putra bangsa Indonesia termasuk putra Minangkabau untuk memperoleh pendidikan dan mengenal (untuk selanjutnya memasuki) kebudayaan Barat, juga menghasilkan sintesis-sintesis yang unik. Lahirnya gerakan-gerakan kemerdekaan, nasionalisasi, terbukanya pintu gerbang kemajuan sains dan teknologi yang menggiring kepada globalisasi informasi dan komunikasi massa, merupakan peristiwa penting yang dahsyat yang menambah agenda persoalan bagi orang Minangkabau. Dalam menghadapi persoalan demikian para intelektual Minangkabau melakukan perenungan kreatif terhadap kelangsungan kebudayaan mereka. Kehidupan yang ideal dan perkembangannya menuju kemajuan mestilah berakar dari

dua landasan konseptual adat dan syarak. Perenungan kreatif terhadap tradisi bukan saja melahirkan sejumlah agenda tindakan pembaharuan, akan tetapi juga memberikan kontrol bagi sejauh mana pembaharuan itu mesti dilakukan (Abdullah dalam Navis, 1984).

Setidaknya ada tiga kecenderungan intelektual dalam membahas persoalan adat dan syarak sebagai tiang alam Minangkabau dalam menghadapi perubahan dan pembaharuan. Pertama, kecenderungan untuk menjadikan Islam sebagai landasan perkembangan kebudayaan menuju ke kemajuan. Islam tidak saja mengurus masalah peribadatan kepada Tuhan tetapi juga memberikan jalan bagi masa depan manusia, kemanusiaan dan kebudayaan agar lebih terjamin dan terarah. Kedua, kecenderungan meneguhkan moral tradisional dalam menjalani dan menghadapi perubahan demi kemajuan. Kecenderungan ketiga memandang bahwa definisi alam Minangkabau mestilah merupakan hirarki dari kedua tiang alam mereka itu, yakni adat dan syarak. Hirarki itu terangkum dalam rumusan kultural *adat basandi syarak syarak basandi kitabullah*.

Kecenderungan ketiga merupakan kecenderungan dominan yang dilandasi oleh sikap dan budaya yang dualisme dikotomis bipolaritis sebagaimana dikemukakan di atas. Rumusan kultural itu menjadi simbol keagungan kebudayaan Minangkabau hingga hari ini. Namun, persoalannya juga tidak tuntas sampai di situ. Rumusan kultural itu lebih jauh mempertanyakan, dalam hal kekuasaan dan kewenangan, wibawa siapa yang lebih berfungsi dan kata siapa yang lebih memutuskan? Wibawa seorang *mamak* atau bapakkah? Demikian pula dalam soal pewarisan, ternyata keadaannya lebih rumit lagi. Dapat dibayangkan betapa dilematisnya hidup dalam kemajemukan hukum yang saling berbenturan sehingga yang satu dapat dikambinghitamkan untuk mengingkari yang lain.

Ternyata persoalan adat dan syarak merupakan suatu dilema. Dilema yang dihasilkan dari perbenturan-perbenturan yang tidak dapat disinkretisasi atau diintegrasikan sekalipun dengan paksa.

Sebagai sebuah dilema dalam rentang waktu yang panjang, ia berkonsekuensi transformasi mentalitas (budaya) yang krisis identitas. Di satu sisi nilai-nilai adat tradisi tidak lagi diwarisi dan diwariskan, karena dianggap tidak lagi cocok dengan situasi zaman. Sementara itu, di sisi lain ajaran syarak tidak pula dilaksanakan secara benar dan konsekuen, tetapi diputarbalik dan dicampuraduk dengan kebiasaan adat. Perbenturan adat dan syarak itu membuahkan suatu ketegangan, ketegangan yang menggiring kepada transformasi budaya yang mengingkari secara sadar atau tidak kedua sistem nilai itu secara sekaligus.

Struktur adat yang menempatkan laki-laki sebagai *mamak* yang bertanggung jawab terhadap kesejahteraan keluarga matrilinealnya dalam hal materi, juga bertanggung jawab terhadap kelangsungan kehidupan keluarga matrilinealnya itu dalam azas persamaan eksistensinya dengan orang lain, yaitu kehidupan dalam persaingan untuk mempertahankan martabat kaum, kemuliaan dan kekayaan. Namun, setelah terjadinya persentuhan adat dengan syarak yang patrilineal, fungsi dan peranan laki-laki yang demikian bergeser oleh desakan dominasi laki-laki sebagai ayah dalam keluarga inti. Memang pada waktu tertentu fungsi dan peranan laki-laki sebagai *mamak* dan sebagai ayah diseimbangkan sebagaimana digambarkan dalam *anak dipangku kemenakan dibimbing*. Idealnya saling mengukuhkan. Akan tetapi, pada kenyataannya fungsi dan peranan itu menjadi tumpang tindih. Sebab, seorang anak akan dihadapan pada pilihan yang sulit antara menurutkan kata seorang bapak atau kata seorang *mamak* dalam dualisme yang unik itu. Demikian pula seorang laki-laki yang mempunyai fungsi dan peranan sebagai ayah sekaligus sebagai seorang *mamak*, ia akan merasakan tanggung jawab yang teramat berat. Oleh karena itu, pergeseran fungsi dan peranan itu akan terus berlangsung sehingga pada gilirannya kedudukan seorang laki-laki sebagai *mamak* tidak lagi begitu penting. Sistem keluarga komunal berdasarkan stelsel matrilineal menjadi renggang, bergeser kepada pengukuhan sistem keluarga inti.

Pergeseran sistem keluarga komunal ke sistem keluarga

inti mengakibatkan bergesernya pula sistim perekonomian komunal menjadi ekonomi individual. Sistim ekonomi komunal di Minangkabau ditandai dengan adanya harta pusaka, yang diwariskan turun temurun dari nenek moyang secara matrilineal. Sebagai akibat dari pergeseran-pergeseran tadi maka persoalan harta pusaka menjadi sumber pertikaian dan konflik antara sesama anggota keluarga matrilineal dalam masyarakat Minangkabau. Perpecahan dan petumpahan darah menjadi kenyataan yang seringkali terjadi. Orang yang terlibat dalam konflik tersebut adalah anggota dari kesatuan-kesatuan matrilineal tadi, yaitu antara kemenakan dengan *mamaknya*, antara anak dengan dirinya atau dengan saudara sepupunya dan sebagainya. Akibatnya, eksistensi lembaga *mamak* semakin tidak penting dan ikatan keluarga berdasarkan stelsel matrilineal semakin punah. Pada dasarnya harta pusaka tidak boleh digadai terkecuali terdapat empat syarat, yaitu (1) ada gadis gedang yang belum bersuami, (2) ada mayat yang belum diurus, (3) ada *rumah gadang* yang ketirisan (rusak), dan (4) untuk membangkit batang terendam. Pada kenyataannya kemudian, tanpa ada syarat-syarat tersebut harta pusaka tidak saja sudah digadai tetapi malah telah dijual.

Demikian pula, pada sikap mental telah terjadi pula pergeseran-pergeseran. Falsafah alam mereka mengajarkan keuletan dalam persaingan melawan dunia orang. Artinya, seseorang harus kreatif, optimis, pemberani, pekerja keras, dan tidak mau menyerah. Pada giliran berikutnya, ternyata orang Minangkabau menjadi orang yang berwatak lemah, tidak mau bekerja keras, pesimis, penakut, hipokrit, dan menerima segala sesuatu sebagai sebuah takdir. Takdir menjadi kambing hitam. Akibatnya, berkurangnya secara tajam orang Minangkabau sebagai tokoh peringkat nasional dan internasional, seperti Hamka, Agus Salim, Bung Hatta, Ahmad Khatib, dan lain sebagainya, merupakan bukti yang tidak dapat dipungkiri bahwa orang Minangkabau telah semakin lemah.

Dengan sikap mental yang demikian, mereka bukanlah penganut ajaran Islam yang konsisten. Islam tidak menghendaki umatnya lemah, bodoh, dan menerima segala sesuatu sebagai

takdir tanpa ikhtiar. Suatu akibat dari rasa malas, lemah dan pesimis bukanlah suatu takdir. Islam tidak menghendaki umatnya menunggu takdir. Tetapi mengharuskan orang untuk berikhtiar penuh optimism, barulah kemudian menerima hasilnya sebagai sebuah takdir; takdir dari ikhtiar.

Sikap mental yang hipokritis menyebabkan orang Minangkabau bukanlah umat yang taat menjalankan ibadah sesuai dengan ajaran syari'at. Rumah-rumah ibadah mereka bangun banyak sekali, indah dan megah, tetapi semuanya itu hanyalah simbol belaka. Betapa banyaknya masjid, mushalla, surau dan langgar yang tidak dihiasi dengan ibadah untuk memakmurkannya. Akibatnya, rumah ibadah itu tidak lebih seperti rumah-rumah yang tidak terurus kesuciannya dan yang masih untung bila masih digunakan untuk peyelenggaraan sholat Jumat sekali seminggu.

Pendidikan keagamaan bukan lagi menjadi persoalan yang lebih penting ketimbang persoalan materi. Banyak anak-anak Minangkabau yang buta huruf Al-Qur'an, apalagi terhadap pemahaman hukum-hukum dan nilai-nilai yang termaktub di dalam kitab suci itu. Kesimpulan beberapa orang dosen Universitas Andalas yang melakukan penelitian pada tahun 1991 (Panji Masyarakat, 1991) yang menyatakan bahwa 65 persen mahasiswa Unand buta huruf Al-Quran dan 50 persen tidak menguasai baca'an sholat, hanyalah suatu contoh kompleksitas persoalan yang dihadapi mereka. Demikian pula kebiasaan-kebiasaan yang sejak semula ditentang oleh Paderi pada dua abad yang lalu, seperti mengundi nasib (nujum), jamuan pada hari ke 3, 7, 21, 40 dan 100 setelah kematian, dan sebagainya, masih saja dipertahankan. Perjudian dan minum arak menjadi kebiasaan yang tidak lagi tidak wajar. Bahkan, kebiasaan menyabung binatang, terutama mengadu sapi dan kerbau sebagai suatu tradisi yang dipertahankan dan ditonjolkan untuk menunjang kepariwisataan di Tanah Datar, Agam dan di beberapa tempat lainnya.

Jadi, sikap budaya kolektif Minangkabau yang terbuka, sinkretis, dualis-dikotomis dan bipolaristis, yang menghendaki

ada dan terpeliharanya konflik untuk kedinamikaan, ternyata menyebabkan proses integrasi adat dan syarak tidak pernah tuntas. Islam sekalipun telah memberi corak yang dominan di dalam kebudayaan mereka sehingga menjadi suatu landasan bagi kehidupan dan pengembangan kebudayaan di samping adat sebagai warisan leluhur nenek moyang mereka, juga tidak sepenuhnya terintegrasi. Persoalan adat dan syarak diulur dalam konflik yang kompleks dan rumit serta berkepanjangan. Akibatnya, transformasi budaya dalam kedinamikaannya menghasilkan suatu bentuk kehidupan yang dekaden dan krisis identitas, yaitu kehidupan dalam erosi nilai budaya tradisional dan nilai Islam sekaligus, sebagai hasil dari sebuah dilema yang panjang dan rumit.

Dalam kondisi ini, intelektual Minangkabau, termasuk sastrawan dan budayawan melakukan perenungan kreatif. Perenungan kreatif untuk melakukan peninjauan kembali terhadap tradisi, sejarah dan relevansinya dengan kenyataan kehidupan saat ini dan kenyataan kehidupan pada masa akan datang. Perenungan kreatif itu ditawarkan untuk diwujudkan di dalam dialog-dialog kebudayaan, sehingga melahirkan agenda tindakan pembaharuan sekaligus memberi control bagi sejauh mana pembaharuan itu mesti dilakukan.

Fenomena dilematika integrasi adat dan syarak itulah yang terefleksi dalam drama Wisran Hadi *Tuanku nan Renceh*, yang dianalisis berdasarkan Teori Strukturalisme Genetik pada bagian kedua buku ini. Berdasarkan pola konflik dan integrasi adat dan syarak itu pula kebijakan kepariwisataan Pemerintah Daerah Sumatera Barat *clean tourism* dianalisis dadn dijelaskan pada bagian ketiga buku ini. Sesuai dengan filosofi konflik, buku ini adalah pula sebuah tesis yang menghendaki adanya antitesis-antitesis dari peneliti lain sehingga dari dialog-dialog keintelektualan itu diharapkan akan lahir sintesis-sintesis kultural yang ideal dan impelementatif untuk ditawarkan sebagai solusi atas berbagai persoalan yang dihadapi masyarakat dan kebudayaan Minangkabau ke masa depan, yaitu masyarakat dan kebudayaan

yang berdiri di atas akar kulturalnya untuk terus maju setara dengan etnik lain dalam tataran nasional dan global.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Taufik. 1971. "Modernization in Tha Minangkabau World: West Sumatera in The Early Decades of Twenty Century". Dalam Claire Holt: *Culture and Politics in Indonesia*. Ethaca and London: Cornell Univesity Press.
- Abdullah, Taufik. 1984. "Studi Adat sebagai Pantulan Perubahan Sosial di Minangkabau". Dalam A.A Navis: *Alam Berkembang Jadi Guru, Adat dan Kebudayaan Minangkabau*. Jakarta: Grafitipers.
- Beckmann, Franz von Benda & Keebet von Benda Beckmann. "Identitas dalam Perselisihan di Minangkabau" dalam Martin Ramstedt dan Fadjar Ibnu Thufail. 2011. *Kegagalan Idetnitas: Agama, Etnisitas, dan Kewarganegaraan pada masa Pasca Orde Baru*. Jakarta: Pusat Sumberdaya Regional LIPI, Max PlanckInstitute for Anthropology dan Grasindo.
- Coser, Lewis A. 1975. "Structure and Conflict". Dalam Peter M. Blau (Ed.): *Approach to Study of Social Structure*. New York: The free Pers.
- Dahrendorf, Ralf. 1986. *Konflik dan Konflik Dalam Masyarakat Industri, Suatu Analisis Kritik* (Edisi Indonesia). Jakarta: Rajawali
- Durkheim, Emile. 1960. "The Dualism of Human Nature and It Social Con-ditions". Dala K.H. Wolff (ed.): Emile Durkheim et.all. *Essays on Sociology and Philosophy*. New York:Etc.
- Faruk. 1988. "Konflik, Konsep Estetika Novel-Novel Pengarang Minangkabau". Jakarta: Kongres Bahasa Indonesia (28 Okt-02 Nop).
- Galtung, Johan. 2005. "Mencari Solusi yang Ampuh Bagi Konflik, Beberapa Tema yang Hilang" Dalam Dewi Fortuna Anwar,

dkk (Eds.) *Konflik Kekerasan Internal, Tinjauan Sejarah, Ekonomi-Politik, dan Kebijakan di Asia Pasifik*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, LIPI, LASEMA-CNRS, KITLV-Jakarta.

Hadler, Jeffrey. 2010. *Sengekta Tiada Putus: Matriarkat, Reformisme Agama, dan Kolonialisme di Minangkabau*. Jakarta: Fredom Institute.

Hamka. 1984. *Islam dan Adat Minangkabau*. Jakarta: PT. Pustaka Panjimas.

Hamka. 1982. *Ayahku, Riwayat Hidup Dr. H. Abdul Karim Amrullah dan Perjuangan Kaum Agama di Sumatera*. Jakarta: Umminda

Hasanuudin. 2010. "Konflik Kepariwisata di Padang Pariaman Sumatera Barat (Kajian Bentuk, Fungsi, dan Makna). Dalam Afrizal Ed. *Pembangunan dan Konflik: Hasil-Hasil Penelitian Para dosen Ilmu-Ilmu Sosial Universitas Andalas*. Padang: Andalas University Press. (p. 90-115)

Hasanuudin, 2012. "Konflik, Mediasi, dan Transformasi; Wacana Kearifan Lokal Manajemen Konflik Minangkabau". Orasi Ilmiah dalam Lustrum Ke-6 Fakultas Ilmu Budaya Universitas Andalas, pada 7 Maret 2012 di Limau Manih, Padang

Laeyendecker, L. 1991. *Tata Perubahan dan Ketimpangan, Suatu Pengantar Sejarah Sosiologi*. Jakarta: PT GRamedia Pustaka Utama.

Malano, D. Darwas Dt. Rajo. 1979. *Filsafat Adat Minangkabau*. Padang: Lembaga Studi Minangkabau.

Manggis, M. Rasyid. 1971. *Minangkabau, Sejarah Ringkas dan Adatnya*. Padang: Sri Dharma.

Mansoer, M.D. 1970. *Sejarah Minangkabau*. Jakarta: Bhratara.

Naim, Muchtar. 1983. "Minangkabau dalam Dialektika Kebudayaan Nusantara" Dalam A.A Navis (Ed.) *Dialektika Minangkabau Dalam Kemelut Sosial Politik*. Padang: Genta Singgalang.

Nasroen. 1971. *Dasar Filsafat Adat Minangkabau*. Jakarta: Bulan Bintang.

Navis, A.A. 1983. *Dialektika Minangkabau Dalam Kemelut Sosial dan Politik*. Padang: Genta Singgalang.

- Navis, A.A. 1984. *Alam Terkembang Jadi Guru; Adat dan kebudayaan Minangkabau*. Jakarta: Grafitipers.
- Panji Masyarakat. 1991. “ 65 persen Mahasiswa Unand Tidak Mampu Baca Al-Qur’an”. Jakarta: Yayasan Nurul Islam. (Edisi 21-30 Juni)
- Poewerwadarminta, W.J.S. 1987. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Polloma, Margaret M. 1994. *Sosiologi Kontemporer* (Edisi Indonesia). Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.
- Radjab, Muhamad. 1964. *Perang Paderi di Sumatera Barat (1803-1838)*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Sanderson, Stephen K. 1995. *Sosiologi Makro, Sebuah Pendekatan Terhadap Realitas Sosial* (Edisi Kedua). Terj. Farid Wajidi. Jakarta: PT Raja Grafindo.
- Schrieke, B.J.O. 1973. *Pergolakan Agama di Sumatera Barat, Sebuah Sumbangan Bibliografi*. Jakarta: Bhartara.
- Shadily, Hasan. Tt. *Ensiklopedi Indonesia*. Jakarta: van Hoeve.
- Smith, Charlottes. 1987. *Macmillan Dictionary of Anthropology*. London: Macmillan Press ltd.
- Soelaiman, M. Munandar. 1998. *Dinamika Masyarakat Transisi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Soemardjan, Selo. 1983. “Mendobrak Jalan Buntu Ilmu-Ilmu Sosial”. Dalam *Prisma*. Jakarta: LP3ES (No.6 Juni).
- Sulaiman, H. Munandar. 1986. *Ilmu Sosial Dasar. Teori dan Konsep Ilmu Sosial*. Bandung: PT. Eresco.
- Suyono, Aryono. 1985. *Kamus Antropologi*. Jakarta: Akademika Pressindo Cv.
- Zed, Mestika. 1996. “Nagari Minangkabau, dan Pengaruh Sistem Kolonial”. Dalam *Genta Budaya*. Padang: Yayasan Genta Budaya Sumatera Barat (J.3 Th.I: 5-13).

Bagian kedua ini merupakan uraian tentang dilematika integrasi adat dan syarak, sebagai kata lain dari realitas konflik di antara keduanya, sebagaimana tercermin dalam karya sastra pengarang Minangkabau, khususnya Wisran Hadi dalam Drama Tuanku nan Renceh. Drama tersebut dibedah dengan teori Strukturalisme Genetik yang ditawarkan Goldmann. Dalam pandangan Strukturalisme Genetik, karya sastra dipandang sebagai produk budaya yang memiliki struktur dan secara keseluruhan struktur itu merupakan bagian dari struktur yang lebih luas, yakni struktur sosial. Asumsi dasar teori ini adalah bahwa karya sastra merupakan produk strukturasi dari suatu pandangan dunia tertentu yang direfleksikan oleh suatu subjek kolektif tertentu pula. Dalam konteks itu, Drama Tuanku nan Renceh karya Wisran Hadi yang secara struktural mengangkat persoalan integrasi adat dan syarak sebagai sebuah dilemma, dianalisis untuk menunjukkan bahwa

Bagian Kedua

INTEGRASI ADAT DAN SYARAK: SUATU DILEMA

Analisis Strukturalisme Genetik Drama Wisran Hadi Tuanku Nan Renceh

dilemma integrasi tersebut merupakan refleksi struktur social Minangkabau yang padanya terkandung suatu pandangan dunia dari subjek kolektif tertentu.

Bagian ini dibagi ke dalam tiga bab, yakni Konflik dalam sastra dan budaya Minangkabau, Analisis structural Drama Tuanku nan Renceh, dan Refleksi sosio budaya Minangkabau dalam drama tersebut.

BAB III

KONFLIK DALAM SASTRA DAN SOSIOBUDAYA MINANGKABAU

Pengantar

Bab ini ditujukan agar pembaca mampu memahami konflik dalam realitas imajinatif sastra sebagai refleksi dari konflik dalam realitas sosio budaya. Pemahaman tersebut diawali dari penjelasan tentang bagaimana realitas historis dialektika budaya dan historis sastra merupakan bagian dari kehidupan sosio kultural yang berjalan secara paralel. Keparalelan tersebut bukanlah suatu kebetulan tetapi merupakan representasi integral di antara keduanya sehingga dapat ditarik benang merah pencerminan yang satu (sastra) atas yang lain (sosiobudaya). Sehubungan dengan itu, pada bab ini dibahas dua subbab, yakni Dialektika sejarah budaya dan sejarah sastra (di Indonesia), serta struktur sastra (sebagai bagian dari struktur yang lebih luas, yakni) dan struktur sosial budaya.

Dialektika Sejarah Budaya dan Sejarah Sastra

Pokok pertentangan dalam ‘polemik kebudayaan’ tahun 1030-an adalah mengenai orientasi pengembangan kebudayaan nasional Indonesia dari dua golongan cendekiawan yang satu sama lain dengan gagasan yang berbeda. Golongan yang pertama, di antaranya Ki Hajar Dewantara, Dr. Sutomo dan Dr. Purwacaraka, menghendaki agar pengembangan kebudayaan nasional dilandasi oleh unsur-unsur kebudayaan suku-suku bangsa di daerah. Golongan kedua, dimotori oleh Sutan Takdir Alisyahbana menghendaki pengembangan kebudayaan nasional itu terlepas dari kebudayaan suku-suku bangsa di daerah. Pengembangan kebudayaan, menurutnya, harus berorientasi ke peradaban dunia maju; peradaban yang lebih mengacu ke dunia Barat.

Namun, pertentangan tersebut menurut Koentjaraningrat (Kompas, 1987) sebenarnya adalah suatu hal yang tidak perlu. Sebab, bila disadari, dua gagasan itu masing-masing merupakan pemecahan soal bagi dua fungsi dari suatu kebudayaan nasional. Fungsi kebudayaan nasional itu menurutnya pertama, untuk memperkuat rasa identitas nasional dengan hasil-hasil karya yang unik dan agung yang dapat dibanggakan sebagai hasil karya bangsa. Salah satu contohnya adalah Borobudur. Ia adalah karya yang unik dan agung dan semua orang Indonesia merasa sama-sama memilikinya. Fungsi kedua adalah untuk memperkuat rasa solidaritas nasional yang tidak mengacu kepada karya nasional yang dapat dibanggakan, tetapi mengacu ke toleransi dan pengertian. Unsur-unsur yang dapat memenuhi fungsi kedua itu antara lain; bahasa nasional, seni drama masa kini, seni film, sistem hukum nasional, dan sejumlah unsur lainnya. Dengan demikian, pandangan Koentjaraningrat tersebut merupakan kecenderungan ketiga dari persoalan orientasi pengembangan kebudayaan nasional di atas.

Kesusastraan Indonesia, sebagai salah satu unsur kebudayaan nasional memperlihatkan setidaknya tiga bentuk dan orientasi perkembangan pula. Pertama kecenderungan perkembangan yang berorientasi ke Barat (kesusastraan Barat), seperti diperlihatkan

oleh karya-karya sastra yang lahir pada kurun waktu 1920 sampai dengan tahun 1945. Kecenderungan tersebut menurut Mursal Esten (Esten, 1990: 1) tidak saja pada ragam sastra yang digunakan (seperti novel, dan puisi dalam bentuk soneta yang di dalam kesusastraan Nusantara belum dikenal), akan tetapi juga dalam tema-tema yang dipilih. Tema feodalisme mendapat tempat dalam roman-roman Balai Pustaka. Ketegangan antara Timur dan Barat dalam orientasi budaya nasional merupakan tema yang dipilih dalam novel-novel angkatan Pujangga Baru. Sementara itu, puisi-puisi angkatan Empat Puluh Lima bertemakan kebebasan dan kemerdekaan. Kedua kecenderungan orientasi ke akar budaya sendiri. Penggalan nilai budaya tradisi dilakukan untuk memperlihatkan jati diri (identitas) Sastra Indonesia dalam perkembangannya menuju ke kemajuan. Hal itu telah diperlihatkan sejak tahun limapuluhan, dan terutama sejak tahun tujuh puluhan (Esten, 1990).

Umar Junus (Junus, 1981: 2) melihat kecenderungan di atas sebagai dua unsur yang bertentangan. Sementara Mursal Esten (Esten, 1990: 2) melihatnya sebagai suatu yang wajar karena berbagai peristiwa dan keadaan. Namun, secara sadar atau tidak, dua kecenderungan orientasi di atas akan memperlihatkan suatu gejala sebagai kecenderungan ketiga: kecenderungan yang memperlihatkan suatu sintesis. Sebagai sebuah sintesis, Sastra Modern Indonesia akan memperlihatkan jati diri yang berangkat dari akar budaya sendiri tetapi tidak lepas dari pengaruh tradisi sastra yang telah eksis sebelumnya, yang datang dari Barat. Keadaan tersebut dapat dilihat umpamanya pada karya-karya Drama Modern Indonesia yang lahir setelah tahun tujuh puluhan. Saat 'menggali nilai budaya tradisi' mulai dilakukan dengan giat, kecenderungan yang memperlihatkan gejala sebagaimana yang terjadi dengan teater '*avant garde*' di Eropa Barat pun muncul. Ini diakui oleh Ratna Sarumpaet (Kompas 1990) bahwa Sastra Drama Indonesia modern tidak mungkin untuk menghindari dengan tidak mengenal Barat terlebih dahulu. Wisran Hadi (Kompas, 1990) juga secara eksplisit mengatakan bahwa pengaruh Barat yang dirasakan adalah penulisan dari perpanjangan tradisi itu

sendiri. Sebab, menurutnya, (Haluan 1991) sastra Drama Modern Eropa (Barat) juga berakar dari budaya tradisi mereka sendiri.

Penggalian nilai budaya tradisi dalam pengembangan kesusastraan Indonesia ternyata bukan didasarkan kepada konsep pemahaman yang sama terhadap tradisi itu dengan konsep pemahaman yang ada di dalam alam pemikiran masyarakat tradisi itu sendiri. Tradisi dalam konteks ini dipahami berdasarkan pemikiran, pemahaman, pengalaman, pengetahuan dan persoalan yang berkembang pada saat ini. Sebaliknya, persoalan saat ini yang sedang berkembang dipahami berdasarkan pengetahuan yang diperoleh dari penggalian nilai budaya tradisi itu tadi. Dengan begitu, terdapat pertalian antara masa lalu dan tradisi dengan masa kini dan masa yang akan datang dalam modernisasi. Namun, padanya sekaligus terdapat pula perbedaan-perbedaan di antara karya sastra tradisional dengan karya sastra modern sekalipun keduanya sama-sama berangkat dari tradisi.

Begitu pula perihal sejarah. Pemahaman terhadap sejarah masa lalu didasarkan kepada realitas dan persoalan yang ditemui saat ini. Sebaliknya, realitas saat ini dengan segala persoalannya juga dipahami berdasarkan pemahamannya terhadap sejarah dan struktur nilai budaya tradisi yang melahirkan sejarah itu tadi. Dengan demikian, hasilnya juga akan berbeda. Karya sastra sejarah yang lahir setelah penggalian budaya tradisi itu digiatkan memperlihatkan gejala yang berbeda sekali dengan karya sastra sejarah yang ada sebelumnya. Karya sastra sejarah sebelumnya begitu dekat dan setia kepada kisah sejarah, sehingga berhadapan dengan karya sastra itu seakan berhadapan langsung dengan sejarah sebenarnya (Adilla 1991: 2). Akan tetapi, karya sastra sejarah setelah itu, terutama setelah tahun tujuh puluhan, memperlihatkan ketidaksetiaannya pada kisah sejarah (catatan sejarah sebagaimana yang ada dalam pengetahuan masyarakat luas; masyarakat yang mewarisi tradisi secara tradisional). Akibatnya, kehadiran karya sastra sejarah seperti itu digugat, diprotes dan disesalkan, seperti apa yang dilakukan orang terhadap drama dan teater Wisran Hadi di Padang.

Reaksi terhadap drama dan teater Wisran Hadi yang mengangkat persoalan sejarah cenderung bernada protes dan kecaman. Protes dan kecaman itu dilandasi oleh anggapan bahwa Wisran Hadi mempecundangi figur-figur mitos nasional, mempermainkan adat dan mendurhakai sosio budaya Minangkabau, memutar balik dan merusak kehormatan tokoh sejarah dan tokoh dalam mitos tradisional, semua yang begitu dihormati dan diagungkan dalam alam pemikiran masyarakat tradisional Minangkabau (Syafri, 1989). Kenyataan itu mungkin dapat diterangkan sebagai sesuatu yang wajar pula, sebagai bentuk awal dari proses penerimaan mereka terhadap pembaharuan konvensi sastra. Namun, tentu saja bila keterpisahan itu tidak dijumpai akan merugikan bagi setiap kreativitas intelektual seorang pengarang. Oleh karena itu, upaya untuk menjembatani keterpisahan dimaksud merupakan kerja yang sangat penting.

Bila enam drama Wisran Hadi yang disebutkan di atas mendapatkan sorotan yang begitu ramai, sekalipun dalam nada emosional dan reaksional, maka Drama Tuanku Nan Renceh (1983) mestinya lebih ramai lagi dibicarakan. Tentu saja, kemestian itu bukan dalam ranah emosional tetapi dalam wawasan keintelektualan. Dengan begitu, diharapkan terjadi dialog intelektual antara pengarang dengan audiens atau masyarakat melalui karya kreatif.

Drama Tuanku Nan Renceh (selanjutnya ditulis TNR) dipentaskan oleh teater 'Sema' Fakultas Sastra Universitas Andalas pada Pertemuan Teater Mahasiswa (PTM) se-Indonesia Wilayah Barat di Padang pada Oktober 1990. Drama TNR ini tidak saja menggiring orang untuk menengok kembali sejarah gerakan pembaharuan Islam Paderi di Sumatera Barat, akan tetapi lebih jauh mengajak untuk merenungkan kembali persoalan adat dan syarak yang dinyatakan secara eksplisit oleh orang Minangkabau sebagai dua landasan kehidupan dan kebudayaan mereka. Pernyataan dimaksud tertuang di dalam rumusan kultural: '*syarak mangato adat mamakai*' (adat memakai apa yang dihukumkan oleh syarak), '*adaik basandi syarak, syarak basandi kitabullah*' (adat bersendi

syarak, syarak bersendi kitabullah). Bila rumusan kultural itu menyatakan bahwa adat dan syarak membentuk suatu perpaduan yang saling mengukuhkan, tetapi drama TNR malah mempertanyakan kebenarannya. Drama TNR memperlihatkan perbenturan adat dan syarak yang menyebabkan integrasi keduanya merupakan suatu dilemma (Hasanuddin, 1991). Oleh sebab itu, drama TNR bukanlah suatu sandiwara (permainan) belaka, tetapi merupakan buah suatu perenungan intelektual yang kreatif terhadap fenomena sosiokultural yang mengitari pengarangnya, yaitu fenomena sosiokultural Minangkabau yang esensial, yang berhubungan dengan dua landasan kehidupan kebudayaan mereka, yaitu adat dan syarak. Kenyataan itu menempatkan drama TNR menjadi semakin penting untuk dibicarakan.

Fenomena sosiokultural hari ini, sebagaimana dikatakan di atas, dipahami oleh seorang pengarang kontemporer berdasarkan pemahaman mereka terhadap tradisi melalui penggalian nilai budaya tradisi itu. Sebaliknya, tradisi dipahami pula berdasarkan pengetahuan, pemikiran, pemahaman terhadap persoalan yang berkembang saat ini. Sejarah dalam catatan sejarah juga merupakan sebuah fenomena. Ia juga dipahami berdasarkan pemahaman terhadap budaya tradisi melalui kacamata yang digunakan pada saat ini. Hasilnya juga akan berbeda dengan relitas sejarah yang ada di dalam pengetahuan masyarakat berdasarkan catatan-catatan yang telah ada. Drama-drama sejarah karya Wisran Hadi, terutama drama TNR, memperlihatkan gejala yang demikian. Oleh karena itu, drama TNR—sebagaimana drama-drama Wisran Hadi yang lain—seakan-akan memutar balik sejarah.

Sehubungan dengan persoalan perbenturan adat dan syarak yang menyebabkan integrasi keduanya menjadi suatu dilemma, perihal yang menjadi sentral persoalan dalam drama TNR ini, terdapat beberapa unsur yang saling berkaitan dan penting untuk dianalisis. Unsur-unsur dimaksud adalah sejarah, tradisi, struktur nilai, sikap budaya, serta peranan masyarakat pendukung kedua sistem nilai budaya itu dalam proses integrasi keduanya.

Dengan demikian, persoalan yang hendak didiskusikan dalam pembahasan ini meliputi (1) wujud perbenturan adat dan syarak dalam drama TNR, dan apa hubungannya dengan realitas sosio kultural Minangkabau di sepanjang sejarah integrasi keduanya, dan (2) bagaimana proses integrasi itu dapat terpelihara keberlangsungannya dalam perbenturan-perbenturan yang terjadi dalam proses tersebut.

Sejajar dengan kedua masalah di atas, maka penelitian ini bertujuan untuk dua hal. Pertama, melakukan analisis dan interpretasi terhadap drama TNR karya Wisran Hadi sebagai drama sejarah kontemporer Indonesia yang berlatar Minangkabau. Lebih jauh, analisis dan interpretasi itu ditujukan untuk mengonkritkan pandangan dunia kolektif yang terrefleksi di dalamnya. Pengertian pandangan dunia kolektif di sini sesuai dengan definisi yang dikemukakan oleh Lucien Goldmann di dalam teorinya 'Strukturalisme Genetik'. Pandangan dunia kolektif dalam drama TNR dimaksud berhubungan dengan integrasi adat dan syarak sebagai suatu dilemma.

Kedua, penelitian ini diharapkan akan menghasilkan sebuah karya ilmiah yang berguna bagi keilmuan dan masyarakat. khususnya bagi masyarakat yang memilih sastra dan budaya sebagai lahan keilmuannya. Serta bagi masyarakat Minangkabau yang membutuhkan jembatan apresiasi terhadap karya sastra kontemporer, sebagai karya kreativitas seorang sastrawan yang sering dianggap sebagai keusilan belaka.

Drama-drama Wisran Hadi telah diteliti oleh beberapa kritikus dan sarjana sastra asal Minangkabau. Mereka antara lain adalah Mursal Esten, Umar Junus, Mustafa Ibrahim, Ivan Adillah, dan Syafril. Pembicaraan dari peneliti sastra di atas adalah mengenai struktur randai dalam drama dan teater Wisran Hadi, serta kemungkinan sumbangannya terhadap teater modern Indonesia (Esten; 1978, Junus; 1980, Ibrahim; 1982).

Penelitian Ivan Adilla (1987) menghasilkan sebuah tesis yang berjudul "Puti Bungsu Wisran Hadi dalam Telaah Sosiologi Sastra". Penelitian itu menyimpulkan bahwa Drama "Puti Bungsu"

karya Wisran Hadi merefleksikan suatu perubahan dalam sosiobudaya Minangkabau, dari sistem keluarga besar (kaum) ke sistem keluarga inti, dan dari sistem masyarakat komunal ke sistem masyarakat individual.

Syafril (1989) dalam upaya memperkaya situasi kemiskinan kritik terhadap drama-drama Wisran Hadi, dalam tesisnya “Mempersoalkan Tradisi Tradisi Kolektivisme dan Subyektivisme” membicarakan sepuluh drama Wisran pemenang Sayembara Penulisan Naskah Lakon Dewan Kesenian Jakarta dari tahun 1975 s.d 1985. Drama-drama itu adalah *Gaung* (1975), *Ring* (1976), *Anggun Nan Tongga* (1977), *Cinderamata* (1977), *Malin Kundang* (1978), *Perguruan* (1978), *Imam Bonjol* (1980), *Pewaris* (1981), *Penyebrangan* (1984), *Senandung Semenanjung* (1985). Syafril menyimpulkan bahwa drama Wisran Hadi menunjukkan suatu peninjauan kembali terhadap tradisi kolektivisme dalam sosiobudaya Minangkabau khususnya, Melayu (Malaysia) dan Indonesia umumnya, oleh desakan subyektivisme yang berkembang cepat. Peninjauan kembali itu dilakukan oleh Wisran Hadi dalam rangkulan tradisionalisasi, bukan dengan mendurhakai tradisi.

Penelitian lainnya yang penting adalah yang dilakukan oleh Mursal Esten (Esten, 1990). Dalam disertasinya “Tradisi dan Modernitas dalam Sandiwara, Teks Drama ‘Cindue Mato’ Karya Wisran Hadi Dalam Hubungannya Dengan Mitos Minangkabau Cindue Mato” itu Esten membicarakan ketegangan antara tradisi dan modernitas dalam proses perkembangan budaya Minangkabau khususnya dan kebudayaan Indonesia pada umumnya.

Ivan Adilla (1991) melalui sebuah paper kecilnya berjudul “Trilogi Perang Paderi: Memungut Simbol dari Sejarah” membicarakan mengenai tiga drama sejarah Wisran Hadi, yaitu *Perguruan* (1978), *Imam Bonjol* (1980), dan *Tuanku Nan Renceh* (1983). Selain itu, pengkajian terhadap drama TNR belum dilakukan. Demikian pula persoalan adat dan syarak sebagai persoalan yang ditonjolkan di dalam TNR belum disinggung sama sekali oleh peneliti drama.

Struktur Sastra dan Struktur Sosial Budaya

Sastra adalah sebuah keseluruhan yang terdiri atas unsur-unsur yang fungsional yang satu sama lain saling terkait dalam membentuk keseluruhan. Dengan kata lain, sastra merupakan sebuah struktur yang koheren dan kohesif. Namun, sastra sebagai sebuah struktur hanyalah unsur dalam struktur yang lebih luas, yakni struktur sosial. Pandangan demikian dieksplisitkan oleh Lucien Goldmann dalam teori Strukturalisme Genetik.

Teori Strukturalisme Genetik merupakan sintesis dari dua kecenderungan ekstrim dalam pengembangan teori struktural otonom dan teori sosial sastra. Di satu sisi, teori dan metode strukturalisme genetik memberikan jalan keluar terhadap kebuntuan teori struktural otonom perihal pengabaian aspek sosial dalam analisisnya. Di sisi lain, teori dan metode strukturalisme genetik menutupi kekurangperhatian teori sosial terhadap struktur teks sastra (Faruk, 1988: 69).

Pendekatan ini memandang karya sastra sebagai produk strukturasi dari suatu pandangan dunia sehingga karya sastra itu memiliki struktur yang koheren. Struktur karya, kategori formalnya ditentukan oleh struktur berfikir dari pandangan dunia tertentu yang merupakan buah dari struktur sosial tertentu pula (Faruk, 1988). karena itu karya sastra adalah obyek manusiawi, Fakta kemanusiaan atau fakta kebudayaan (Faruk, 1988: 20). Hal itu sesuai dengan pernyataan Rene welek (Welek & Warren, 1990: 109) bahwa studi sastra menyiratkan atau menunjukkan masalah tradisi, konvensi, norma, genre, simbol dan mitos. Untuk itu, cara penelitian sastra menurut teori ini adalah: (1) analisis struktur karya yang pemahamannya didasarkan kepada dialektik koherensi, dan (2) penyesuaiannya pada struktur sosial (Teeuw, 1984) atau penghubungannya dengan sosio budaya (Junus, 1986). Menurut teori dan metode strukturalisme genetik, teks sastra dapat dianalisis dari struktur dalam sekaligus dari struktur luarnya, berupa lingkungan sosial; ekonomi; dan politik yang melahirkannya (Damono, 1984).

Dengan demikian, karya sastra dipahami sebagai totalitas yang bermakna. Karya sastra ditempatkan sebagai data dasar penelitian dan dipandang sebagai suatu sistem yang berlapis dan tidak dapat dipisahkan. Sebagai suatu sistem, karya sastra itu merupakan bagian dari sistem yang lebih luas, yakni sistem sosial. Oleh karena itu, sasaran akhir penggunaan teori dan metode Strukturalisme Genetik adalah pengonkritan pandangan dunia subjek kolektif yang diekspresikan pengarang di dalam karyanya. Tidak berlebihan kalau karya sastra yang menjadi objek penelitian disyaratkan adalah karya yang agung (besar) sebagai karya kultural. Karya yang dilahirkan oleh seorang pengarang yang mampu merefleksikan suatu pandangan dunia kolektif tertentu. Pandangan dunia, menurut Goldmann (dalam Faruk, 1988: 74) adalah sebagai berikut.

“...istilah yang cocok bagi kompleks menyeluruh gagasan-gagasan, inspirasi-inspirasi, dan perasaan-perasaan yang menghubungkan secara bersama-sama anggota-anggota suatu kelompok sosial tertentu, dan yang mempertentangkannya dengan kelompok-kelompok sosial yang lain”.

Pandangan dunia merupakan suatu kesadaran kolektif yang berkembang sebagai buah dari interaksi subjek dengan situasi sosial dan ekonomik tertentu yang dihadapinya. Oleh karena itu, pandangan dunia tidak hadir dengan tiba-tiba. Ia harus dibedakan dengan kesadaran yang nyata. Pandangan dunia adalah perspektif yang koheren dan terpadu mengenai hubungan manusia dengan sesamanya dan dengan alam semesta. Pandangan dunia merefleksikan transformasi mentalitas secara perlahan dan bertahap sehingga terbangunnya mentalitas yang baru dan teratasinya mentalitas yang ada sebelumnya.

Tentu saja metode dan teori Strukturalisme Genetik mempunyai kelemahan-kelemahan. Faruk menyebutnya sebagai pendekatan yang belum sepenuhnya final (Faruk, 1988: 116). Akan tetapi, teori dan metode ini merupakan pendekatan yang kuat untuk saat ini (Junus, 1986: 30).

Secara teknis, penelitian sastra mempertimbangkan dua aspek objektif ilmu, yakni objek materia dan objek forma. Obyek materia adalah materi yang menjadi sasaran penyelidikan, sedangkan obyek forma adalah sudut pandang yang digunakan dalam memahami obyek materia. Perbedaan objek forma menuntut perbedaan metode untuk mendapatkan pengetahuan mengenainya. Strukturalisme genetik adalah suatu objek forma dan karya sastra adalah objek materianya. Langkah-langkah teknis penelitian sastra dimulai dari penyediaan data, analisis data, dan pelaporan. Ada dua bentuk data sastra yang diperlukan dalam konteks ini, yaitu (1) karya sastra yang menjadi objek penelitian dan (2) konteks sosio kultural yang melahirkan karya itu.

Analisis sastra perlu mempertimbangkan karya sebagai objek manusiawi, yakni objek yang dibangun dalam relasi tanda dan makna, relasi ekspresi dan fikiran, dan relasi aspek empirik berupa bunyi dan tulisan dengan aspek abstrak berupa kesadaran manusia. Analisis atas objek manusiawi itu dapat dilakukan melalui metode *interpretation* atau pemahaman. Menurut Dilthey (dalam Faruk, 1988:18), memahami berarti berusaha mengetahui fikiran-fikiran yang diwujudkan di dalam ekspresi-ekspresi itu dari sudut pandang subjek. Dengan kata lain, berusaha mengetahui ekspresi kehidupan sebagaimana kehidupan itu dihayati dan dilaksanakan oleh pengekspresinya, atau berusaha mengetahui ekspresi pengalaman sebagaimana dialami oleh subyek yang mengekspresikan ekspresi itu.

Penelitian ini menggunakan metode dialektik sebagaimana diterapkan Goldmann dalam penerapan teori Strukturalisme Genetik yang diperkenalkannya. Menurut Goldmann (dalam Faruk, 1988: 104) sudut pandang dialektik mengukuhkan perihal tidak ada titik awal yang secara mutlak valid dan tidak ada persoalan yang secara final dan pasti terpecahkan. Oleh karena itu, pikiran tidak pernah bergerak seperti garis lurus. Setiap fakta atau gagasan individual hanya akan mempunyai arti bila ditempatkan di dalam keseluruhan. Sebaliknya, keseluruhan

hanya dapat dipahami dengan pengetahuan yang bertambah mengenai fakta-fakta parsial yang membangun keseluruhan itu.

Dalam pelaksanaan metode dialektik itu Goldmann menggunakan pasangan konsep “pemahaman-penjelasan” (*comprehention-explanation*). “Pemahaman” adalah usaha pendeskripsian struktur objek yang dipelajari, sedangkan “penjelasan” adalah usaha penemuan makna struktur itu dengan menggabungkannya ke dalam struktur yang lebih besar, yakni struktur sosial. Pelaksanaan konsep “pemahaman-penjelasan” se prinsip dengan cara kerja dalam penelitian hermeneutic, yaitu memahami keseluruhan berdasarkan unsur-unsurnya, dan memahami unsur-unsur berdasarkan keseluruhannya (Junus, 1986: 30).

Hasil analisis disajikan dalam susunan (1) deskripsi dan penjelasan struktur karya sastra, dalam hal ini struktur tematik karya sastra yang menjadi objek analisis, dan (2) penjelasan sosio budaya dan pandangan dunia subjek kolektif yang direfleksikan oleh karya sastra itu. Dengan kata lain, laporan penelitian sastra ini berisi uraian dan penjelasan struktur teks dan struktur konteks sosial budaya.

BAB IV

ANALISIS STRUKTUR

DRAMA TUANKU NAN RENCEH

Pengantar

Bab ini ditujukan agar pembaca memahami analisis struktural sesuai dengan teori Strukturalisme Genetik. Analisis struktural dimaksud bersifat tematik dan meliputi struktur cerita, struktur penceritaan, dan struktur kemaknaan. Secara tematik, drama “Tuanku nan Renceh” dibedah atas sub-sub bahasan: tema-tema konflik, struktur konflik drama, *setting* konflik, konteks sejarah konflik, tokoh-tokoh dalam konflik, drama sebagai genre konflik, dan struktur kemaknaan konflik.

Struktur Cerita sebagai Struktur Konflik

Strukturalisme genetik memandang karya sastra sebagai suatu produk strukturasi dari suatu pandangan dunia tertentu. Oleh karena itu, struktur karya ditentukan oleh struktur berpikir suatu subjek kolektif yang merupakan buah dari struktur sosial tertentu itu. Konsep struktur dalam strukturalisme genetik bersifat tematik. Pusat perhatian analisis tematik adalah relasi antar tokoh dengan tokoh dan antara tokoh dengan objek yang

mengitarinya. Junus (1986: 27) menyebutnya sebagai struktur cerita. jadi, bukan struktur formal paradigmatis karya yang terdiri atas unsur tema, tokoh, alur, latar, penokohan dan lain sebagainya.

Struktur dipahami sebagai tata hubungan antar bagian dalam karya sastra, jadi kebulatannya (Sudjiman, 1986: 72). Tematik adalah suatu yang bersifat gagasan, ide atau pikiran yang terungkap atau samar dalam suatu karya sastra yang dapat dijabarkan ke dalam beberapa pokok. Jadi, struktur tematik merupakan suatu tata hubungan unsur-unsur karya sastra yang bersifat gagasan, ide atau pikiran, yang terungkap atau samar yang dapat dijabarkan ke dalam beberapa pokok. Kebulatannya merupakan suatu pandangan dunia dari subjek kolektif tertentu yang dilatarbelakangi oleh struktur sosial tertentu pula. Sebagaimana ditegaskan oleh Junus (1986: 27) bahwa yang diteliti adalah struktur cerita yang berhubungan dengan struktur mental, bukan yang berhubungan dengan struktur kesadaran kolektif. Berkaitan dengan drama, bila strukturnya adalah berdasarkan pembagiannya ke dalam babak dan adegan serta keseimbangannya (Sudjiman, 1986: 72) maka struktur tematik drama adalah struktur tema yang terbagi ke dalam babak dan adegan tersebut.

Penekanan telaah sastra, atau khususnya drama, secara tematik juga sesuai dengan situasi perkembangan drama modern Indonesia. Drama dan teater modern Indonesia memperlihatkan gejala sebagaimana yang terjadi dengan teater *avant garde* di Eropa (Barat), yaitu teater yang secara sadar melakukan pembaharuan-pembaharuan, terutama pada strukturnya (Abdullah, 1985: 1). Pembaharuan struktur yang dimaksud adalah bahwa drama dan teater kontemporer tidak lagi setia kepada pola konvensional, seperti alur dan perwatakan yang jelas, serta petunjuk-petunjuk naskah yang cukup. Akibatnya, karya drama itu membentuk suatu jaringan simbol yang hanya akan dapat dipahami secara tematik melalui interpretasi. Drama Wisran Hadi TNR memperlihatkan gejala sebagaimana dimaksudkan di atas.

Struktur sosial menurut Goldmann mengandung dua unit estetika, yaitu estetika sosiologis dan estetika sastra. Di satu sisi, estetika sosiologis diekspresikan melalui usaha penjelasan hubungan antara pandangan dunia dengan semesta tokoh-tokoh dan obyek-obyek yang ada di sekitarnya. Di sisi lain, estetika sastra dapat dijelaskan melalui pencarian dan penentuan hubungan antara semesta karya sastra dengan peralatan-peralatan formal tertentu seperti gaya, imaji-imaji, sintaksis, dan sebagainya (Goldmann dalam Faruk, 1988: 78). Estetika sosiologi dan estetika sastra ini dapat disepadankan dengan istilah yang dikemukakan oleh Junus sebagai struktur cerita dan struktur penceritaan.

Ada tiga konsep yang akan dioperasionalkan dalam menganalisis drama TNR karya Wisran Hadi ini, yaitu: struktur cerita, struktur penceritaan, dan struktur tematik. Struktur cerita adalah konsep untuk menjelaskan hubungan antara unsur-unsur tematik yang terbagi ke dalam adegan dan babak teks drama TNR. Struktur penceritaan dioperasionalkan untuk memperlihatkan tata hubungan peralatan-peralatan tertentu seperti simbol-simbol dan setting dengan kemestaan karya. Struktur tematik dioperasionalkan untuk memperlihatkan tata hubungan antara struktur cerita dengan struktur penceritaan yang membentuk suatu totalitas kemaknaan sebagai tema sentral, yang diidentifikasi sebagai pandangan dunia kolektif yang diekspresikan pengarang di dalam drama TNR tersebut.

Tema-tema Konflik

Drama TNR terdiri atas tiga belas episode. Struktur cerita dalam drama TNR merupakan struktur konflik yang komponen-komponen tematiknya tersebar pada ketiga belas episode tersebut. Analisis struktur cerita ini dilakukan dalam dua tahap, yaitu identifikasi unsur-unsur konflik per episode dan dilanjutkan dengan penjelasan hubungan antar unsur yang membentuk cerita itu sebagai satu kesatuan konflik. Dalam uraian di bawah ini, unsur episode ditandai dengan Huruf Rumawi (I, II, III, dst.) dan sub-sub tematik ditandai dengan huruf latin (a, b, c, dst.).

Tema-tema konflik dalam drama “Tuanku nan Renceh” dapat diuraikan sebagai berikut.

- (Ia) **Pertentangan antara sesama pemimpin agama yang memiliki sikap dan gagasan yang berbeda.** Adegan dimulai dengan pertengkaran Pemuda 1, yang diidentifikasi sebagai Tuanku Nan Renceh (selanjutnya ditulis TNR) dengan Lelaki 1, yang diidentifikasi sebagai Haji Miskin (selanjutnya ditulis HM), mengenai sikap terhadap pemurnian kehidupan keagamaan dalam masyarakat yang dikotori oleh kebiasaan-kebiasaan yang bertentangan dengan ajaran syarak. Sikap lunak TNR yang hanya senang mendengarkan ayat-ayat suci Al Qur'an kepada banyak orang, ditentang oleh HM. Sebab, isi Al Qur'an itu tidak pernah dipahami apalagi diamalkan. Kebenaran ilahi tidak ditegakkan di antara berjuta kepalsuan dalam kehidupan masyarakat di bawah kekuasaan Kaum Adat. Sebaliknya, TNR juga mengecam tindakan kekerasan yang dilakukan oleh HM yang membakar Balai Adat di Pandai Sikek. Kedua sikap yang dipertentangkan itu ternyata mempunyai konsekuensi yang sama sama tak diingini. Hal itu ditunjukkan ketika pasangan murid TNR tertangkap basah melaukukan zina. TNR mencabut keris seakan-akan hendak membunuh. Ternyata, ancaman hendak membunuh itu tidak dilaksanakannya karena memang tidak sanggup untuk melakukannya, apalagi alasannya bukan karena hokum Al Qur'an tapi karena murid telah membuat malu gurunya, suatu alasan yang sangat pribadi. Sementara itu, sikap keras HM telah menimbulkan permusuhan dan dendam bagi golongan yang begitu gigih mempertahankan adat kebiasaan, yaitu Kaum Adat. Permusuhan itu jelas akan menghalangi proses pemurnian kehidupan itu secara terang-terangan. Keadaan itu diperlihatkan oleh kutipan berikut :

ORANG-ORANG TERSENTAK

PEMUDA V : Haji Miskin! Dia telah membakar
balai adat! Dia akan membakar balai adat disini!

Tangkap dia! Tangkap dia!

SEMUA : Tangkap! Tangkap! Bunuh!
Kembalikan kepalanya ke Pandai Sikek! Tangkap!

SEMUA ORANG BERLARI MENGEJAR LELAKI
1. PASANGAN ORANG YANG TERTANGKAP
DAN DIGIRING TADI DITINGGALKAN BEGITU
SAJA.

(Hadi, 1983: 8)

- (Ib) **Upaya menengahi konflik dengan kompromi.** Adegan diawali dengan munculnya Pemuda A untuk menghentikan konflik demi mencegah terjadinya permusuhan yang berkepanjangan. Penghentian itu dilandasi oleh sikap kompromi yang besar sebagaimana akan terlihat nanti.
- (IIa) **Konflik Kaum Muda dengan Kaum Tua.** Adegan dimulai oleh seorang wanita memegang sebuah payung kuning dan sebuah *carano* yang lengkap berisi sirih. Dia berlari dan berteriak ketakutan seperti dikejar oleh ribuan orang. Dalam mempertahankan payung panji dan *carano* itu dari suatu kekuatan yang seakan merebutnya, wanita itu terbunuh. **Peristiwa pembunuhan** seorang ibu yang menyiratkan arus kepunahan adat matrilineal yang tak terbendung lagi itu menjadi pokok pertentangan antara Kelompok Laki Laki (diidentifikasi sebagai Kaum Tua) dengan Kelompok Pemuda (diidentifikasi sebagai kaum Muda) yang datang kemudian. Kelompok Pemuda menganggap peristiwa brgitu sangat memalukan, karena itu harus dirahasiakan. Bila dibanding dengan korban-korban dari persoalan sebelumnya, peristiwa itu pun belum punya arti apa apa sama sekali. Akan tetapi, Kelompok Lelaki melihatnya sebagai peristiwa besar yang penting, yang perlu dicatat untuk dipelajari oleh generasi mendatang. Lebih jauh, persoalan itu dipertentangkan sebagai persoalan yang menyagkut hidup mati adat, tanah pusaka, warisan dan keturunan, dalam perbenturannya dengan hukum Islam atau syarak. Puncak pertentangan itu adalah kedua golongan tersebut sama-sama mencabut

keris dan saling menghadang.

- (IIb) **Upaya menengahi konflik dengan kompromi.** Bagian ini ditandai oleh munculnya kembali Pemuda A dan bertindak mencegah pertikaian itu. Menurutnya, tidak ada yang mesti dipertentangkan lagi setelah berada dalam satu azas. Namun, Pemuda A juga sangsi terhadap kebenaran catatan sejarah yang telah ada. Menurutnya, sejarah dimonopoli oleh kepentingan-kepentingan tertentu sehingga kebenarannya sulit untuk diterima. Seperti halnya kasus TNR yang ditulis dalam sejarah telah membunuh ibunya karena enggan membuang kebiasaan makan siri. Padahal, TNR itu terkenal pintar dan cerdas. Tentunya ada persoalan lain yang lebih penting. Untuk itu, ia ingin menyelidikinya. Tunganai mendukung penyelidikan itu, tetapi sekaligus menjebaknya sebagai TNR itu sendiri: si pembunuh ibu. Jadi, ada dua hal yang akan dibuktikan dalam penyelidikan itu nanti. Pertama adalah apa latar belakang TNR membunuh ibunya, dan kedua apa pula bentuk pembunuhan yang dilakukan pemuda A sehubungan dengan persoalan itu.
- (IIIa) **Konflik *mamak* versus kemenakan.** Adegan dimulai dengan rekonstruksi pertengkaran TNR dengan mamaknya melalui kesaksian pemuda II dan lelaki II. Dialog dalam pertengkaran itu memperlihatkan bahwa pembunuhan yang mengancam kehidupan kaum, kelangsungan keturunan, dan persoalan warisan tanah pusaka dilatarbelakangi oleh kurangnya peranan *mamak* dalam membimbing kemenakannya, perbenturan adat dan syarak, serta percampuradukan antara keyakinan dengan kebiasaan yang mengokotori keyakinan itu.
- (IIIb) Tunganai menuduh Pemuda A terlibat dalam kasus seperti itu. Pemuda a membantah.
- (IVa) **Konflik anak versus bapak.** Bagian ini ditandai dengan pertengkaran antara TNR dengan ayahnya melalui kesaksian Pemuda III dan Lelaki III. Pertengkaran itu

mengungkapkan tentang rencana perkawinan ayah TNR dengan saudara istrinya (bibi TNR) setelah ibunya mengembara untuk menghilangkan malu kaumnya karena kusta yang dideritanya. Perkawinan itu direncanakan atas kehendak seluruh anggota kaum TNR , sesuai dengan tata cara adat. Perkawinan itu juga dilandasi oleh persoalan martabat kaum dan keinginan untuk memperoleh seorang anak perempuan demi melanjutkan keturunan sebagai pewaris seluruh harta kekayaan ayahnya. Dalam episode ini terungkap pula latar belakang mengapa setelah dagangannya bangkrut, suami bibinya itu dulu diusir oleh *mamaknya*, yaitu karena ketamakan terhadap harta.

- (IVb) Pemuda A juga membantah keterlibatannya di dalam konflik anak versus bapak seperti itu.
- (Va) **Konflik internal kaum matrilineal.** Babak ini ditandai dengan pertengkaran TNR dengan bibinya melalui kesaksian Pemuda IV dan Wanita IV. Dari pertengkaran itu terungkap tiga alasan lain yang memungkinkan pembunuhan itu terjadi. Alasan-alasan tersebut adalah: (1) bibi ingin merebut harta milik ibunya dan sekaligus ingin mewarisi harta ayahnya yang kaya, melalui hubungan perkawinan, (2) TNR ingin mengawini saudara sepupunya (anak bibinya) karena syarak menghalalkan perkawinan itu, tetapi dicegah oleh bibinya karena adat sangat melarangnya, (3) bibi juga ingin kawin pula dengan ayahnya, sehingga perkawinan TNR dengan saudara sepupu menjadi haram menurut syarak karena Perkawinan antara bibi dengan ayah akan membuahkan hubungan saudara tiri di antara keduanya.
- (Vb) **Kebimbangan generasi muda.** Generasi muda yang diperankan Pemuda A telah memasuki bagian-bagian peristiwa sehingga secara tidak langsung telah terlibat dalam kasus-kasus seperti itu. Wanita III memberika kesaksiannya sebagai saudara sepupu TNR ketika Pemuda A tetap membantah keterlibatannya dalam kasus tadi. Dengan gairah seksual Wanita III menyampaikannya

sehingga Pemuda A mulai bimbang.

- (VI) **Penggiringan konflik historis.** Pemuda A digiring secara massal ke masa lalu yang suram, tentang permusuhan panjang dalam perbenturan antara Kaum Adat dengan Kaum Paderi, tentang tokoh-tokoh radikal Paderi (Harimau Nan Salapan) yang mengukuhkan kesaktian dengan kekuasaan, yang menerapkan agama dengan ketat, yang membenturkannya dengan adat istiadat, yang membunuh sistem dengan sistem, yang megikis kekerabatan dan mengancam kehidupan. Pemuda A tak berdaya, juga ketika Tungganaï beserta semua orang membekuknya dan menobatkannya sebagai tokoh utama, bersama sikap dan pandangannya yang kompromistik terhadap perbedaan dan perbenturan adat dan syarak.
- (VII) **Konflik persepupuan matrilineal.** Wanita II berlari menemui Pemuda A dalam usaha menyelamatkan diri dan turunannya dari suatu usaha pembunuhan. Dikatakannya bahwa dia adalah satu-satunya perempuan yang tersisa dalam kaumnya setelah ibunya terbunuh di tangan saudara sepupunya sendiri. Namun, ketika Pemuda A begitu mudah menyelami naluri wanita itu, dia dijabat sebagai saudara sepupunya itu sendiri. Pemuda A membantah dan mengusir Wanita II dengan keris. Keris itu dirampas oleh Tungganaï dan diserahkan kepada Wanita II.
- (VIII) **Alternatif di luar asas adat dan syarak.** Wanita II berbalik menggiring pemuda A dengan keris yang ada di tangannya. Ia menyatakan kesediaan untuk melanjutkan keturunan bersama Pemuda A. Baginya tidak menjadi persoalan lagi apakah Pemuda A saudara sepupunya atau tidak sama sekali. Bila ibunya terbunuh karena mempertahankan kebiasaan, maka ia berada di luar kebiasaan itu. Menurut kebiasaan, dalam perkawinan laki-laki harus melamar perempuan, mau tidak mau, bahkan dengan paksaan, perempuan harus menerimanya sebagai jodoh. Maka dia pun berada di luar kebiasaan itu kini. Bila menurut adat perkawinan antara dua orang bersaudara sepupu dilarang, karena berada dalam

satu suku, satu kaum, dan dalam satu pandam pakuburan, maka ia juga berada di luar ketentuan itu. Agama tidak melarang perkawinan antara dua orang bersaudara sepupu, juga tidak melarang wanita untuk menyatakan kehendak, termasuk kehendak untuk dikawini. Wanita II memaksa Pemuda A untuk mengawininya saat itu juga. Pemuda A menolak karena takut wibawanya sebagai tokoh masyarakat luntur karenanya. Akan tetapi, desakan wanita dan desakan nafsunya sendiri terhadap kewanitaannya akhirnya ia menerima paksaan itu, seperti terlihat pada kutipan berikut.

PEMUDA A : Kau telah dirasuki nafsu.

WANITA II : Aku bertolak dari agama. Kita punya hak sama.

(KERIS DITEKANKAN LAGI KEPERUT

PEMUDA A) mati atau mendapat seorang istri !

PEMUDA A : Ah, wibawaku bisa hancur kalau semua orang mengetahui keadaan ini.

WANITA II : Hanya ada aku disini. Kalau ada yang lain anggap saja angin !

PEMUDA A : Rupanya aku digiring kesini agar perempuan ini mendapat suami. Bagaimana pun perkawinan menetralkan. Paksaannya memualkan, tapi keperempuaannya kuharap menyenangkan.
(KERAS) Ya! Setuju !

(Hadi, 1983: 52)

- (IX) **Tumpang tindih posisi dan peran suami dan istri dalam rumah tangga.** Pemuda A dan Wanita II telah menjadi suami istri. Pada dasarnya menurut syarak, suami adalah kepala rumah tangga, tetapi menurut adat istri lah yang berkuasa di dalam keluarga di *rumah gadang*. Sinkretisme Pemuda A dengan Wanita II menyebabkan kedua sistem itu tumpang tindih. Wanita II menentukan semua tindak kebijaksanaan suaminya sebagai pemimpin masyarakat dan sebagai ulama, termasuk fatwa-fatwa, kebijaksanaan-kebijaksanaan dan ketentuan-ketentuan Pemuda A. Semua orang (masyarakatnya) menerima fatwa dan ketentuan itu begitu saja, karena memang diperintahkan untuk tidak

menggunakan pikiran. Demikian pula pengangkatan tokoh pembantu yang disebut sebagai Tuanku Kadi dan Tuanku Imam, ditentukan oleh Wanita II berdasarkan pendekatan (penjilatan) orang kepadanya.

- (X) Predikat keulamaan begitu mudah diperoleh, sebagaimana disimbolkan melalui pembagian jubah-jubah putih oleh Tuanku Kadi dan Tuanku Imam kepada semua orang yang kedinginan. Prediket keulamaan itu dapat diperoleh dengan loyalitas terhadap penguasa. Akibatnya, kehidupan keagamaan menjadi tak menentu dan dikotori oleh kebiasaan-kebiasaan yang syirik dan bid'ah, sebagaimana terlihat pada syair penyanyi kasidah berikut.

PENYANYI KASIDAH :

Mesjid besar di tengah sawah

Kini diperindah tanpa jamaah

Ayat ayat dinyanyikkan tak dipahami

Suara azan tak lagi didengarkan

Khatib naik mimbar dengan kelakar

Dalam dongeng seribu satu malam

Imam terlupa pada rakaatnya

Makmum tak kuasa menegurnya

Do'a dipesan setiap perhelatan

Mohon ampunan dalam kemunafikan

Qur'an berputar digantung kunci

Meramal masa depan dan untung rugi

Malam jum'at

Kuburan jadi tempat keramat

Kemeyan wangi harum setinggi

Yatim piatu lapar tak berbaju

Yang tua mengigau jendela surau

Yang muda meracau pelanta lepau

Punah madrasah dilanda wabah

(Hadi, 1983 : 65)

- (XI) Tungganai menciptakan konflik antara Rombongan Lelaki yang berpakaian hitam-hitam dengan Rombongan Pemuda yang berpakaian putih-putih, untuk memancing perubahan pandangan pada Pemuda A yang stress. Persoalan yang dipertentangkan dalam konflik itu berkisar

pada pebenturan adat dan syarak mengenai pewarisan harta pusaka, mengenai kehidupan adat yang mesti diperbaharui karena tidak perlu lagi dipakai, dan keharusan semua orang untuk beragama Islam. Perbenturan antara Golongan Pemuda yang menghendaki pengukuhan syarak sebagai landasan bagi kehidupan masyarakat adat, dengan Golongan Lelaki yang begitu gigih mempertahankan adat itu, memuara menjadi perkelahian. Dalam perkelahian itu Golongan Adat terbunuh. Pemuda A sebagai tokoh masyarakat tidak dapat berbuat apa-apa. Identitas tradisional luntur sebagaimana tergambar pada kutipan berikut.

PENDENDANG :

Rumah gadang kini bertangga lapuk

Disewa jadi tempat persinggahan

Ukiran berubah bentuk

Beranda bertukar warna

Beralih kamar ke kandang

Perawan hilang di tepian

Tak ada lagi lumbung di halaman

Tak ada lagi tumbuh puding emas di pagar

Anak-anak tak lagi bermain berkejaran

Wanita di rumban nafsu

Bayi menangis putting susu

(Hadi, 1983 : 70)

- (XII) Pemikiran dan pendirian Tuanku Koto Tuo (ulama Minangkabau yang menentang Gerakan Paderi) ditinjau kembali dalam persoalan adat dan syarak yang semakin tak menentu. Ternyata sikapnya yang menentang gerakan revolusioner dan agresif dalam pemurnian kehidupan keagamaan dilandasi oleh pandangannya yang jauh dan tajam terhadap kemashalatan umat. Gerakan Paderi telah merusak sendi-sendi kehidupan umat. Hal itu diperparah oleh pertikaian di antara sesama pemimpin yang berlainan mazhab. Pertikaian itu yang menyebabkan hancurnya perguruan-perguruan tempat pengkaderan generasi yang akan memperbaiki kehidupan umat melalui

pemikiran-pemikiran yang cemerlang. Generasi yang akan menegakkan kebenaran di antara berjuta kepalsuan tidak terbina. Akibat dari gerakan agresif Paderi itu bukannya mengubah keadaan menjadi semakin lebih baik, malah sebaliknya membuat masyarakat semakin kacau. Gambaran itu terlihat pada syair dan *dendang* yang disampaikan oleh Penyanyi Kasidah dan Pendendang berikut.

PENYANYI KASIDAH :

Pengertian lah yang mengikuti arah angin
Tegantung keadaan dan keperluan
Kebenaran murah diperjualbelikan
Taat dianggap keterutupan
Keyakinan dibantai kepercayaan
Yang lemah luput dari keadilan
Perang api membiru dimana-mana
Antara yang sesat dan yang disesatkan
Antara yang diyakini dan yang dipaksakan

PENDENDANG :

Pada setiap diri terjadi gempa
Kawah diguncang lahar tumpah
Yang panas meyulut nafsu
Yang dingin membatu rasa
Melanda semua ladang kejujuran
Harga diri pecah tanggulnya
Kita terangguk menyerigai
Dalam pesta dan pertemuan pura-pura
Kini terbungkuk terbahak
Pada permukaan buih pusaran
Meluluh lantak ke lumpur ketidakpastian

(Hadi, 1983: 75-76)

- (XIII) Semua orang terombang-ambing dalam ketidakpastian dan tarik tambang yang mengetirakan. Pemuda I sebagai pemimpin Kelompok Pemuda yang bersenjata menyuruh semua orang untuk maju. Sementara itu, Lelaki I sebagai pemimpin Kelompok Lelaki yang bersenjata sebaliknya menyuruh semua orang untuk mundur. Akhirnya, semua orang maju mundur mengikuti kedua perintah

yang berlawanan itu, sampai akhirnya satu persatu jatuh di tanah. Dengan demikian, karena semua orang terbunuh, tak ada lagi orang yang mempertahankan adat tradisional dalam arus kepunahannya. Akibatnya, identitas keminangkabauan mengalami krisis dan kontaminasi kultural, sebagaimana didendangkan oleh Pendendang sebagai berikut.

PENDENDANG :

Balai adat kini condong ke barat
 Cupak diganti jalan diasak
 Nagari jadi lurah yang muda mati pucuk
 Payung panji di halaman kehormatan
 Diarak dalam pesta tak beradat
 Rumah gadang belum ketirisan
 Sawah telah digadaikan
 Mayat belum ada telantar tak berkubur
 Ladang telah dijual
 Belum ada perawan yang jadi tua
 Tanah berpindah tangan
 Belum ada semua
 Tanah pusaka tidak lagi milik kita

(Hadi, 1983: 79)

Krisis identitas keminangkabauan itu pada dasarnya disebabkan oleh perbenturan adat dan syarak dipertahankan oleh mereka sehingga melahirkan konflik-konflik. Hal itu mencerminkan sikap sinkretis yang dimiliki mereka, sebagaimana diakui oleh Pemuda A berikut.

PEMUDA A :

Guru, guruku,
 Nyalang matakku karena ilmumu
 Lapang pikiranku karena imanmu
 Tapi dalam persentuhan dua lingkaran
 Ribuan keluang bergerak ke selatan
 Menutupi diri dan membekukan nadi
 Menghitamkan pandang dan kehidupan

(Hadi, 1983 : 82)

(XIIIb) **Dilema idealitas versus kekuasaan.** Pemuda A dianggap berhasil memainkan peranan TNR yang berada dalam dilemma, di antara kehidupan masa lalu dengan kehidupan kekinian dengan persoalan yang sama, yaitu persoalan perbenturan adat dan syarak dalam kebudayaan Minangkabau. Untuk memperbaiki keadaan, sosok TNR yang keras, tegas dan cerdas diperlukan sekali. Bukan sosok TNR yang brutal dan kalap, tetapi TNR bersama pemikiran, pandangan dan sikap gurunya Tuanku Koto Tuo yang bijaksana. Jadi, suatu perpaduan sikap Tuanku Nan Renceh yang keras, tegas dan cerdas, dengan sikap Tuanku Koto Tuo yang berpandangan luas serta memperhitungkan segi-segi kemaslahatan umat. Hal itu tergambar pada kutipan berikut.

LELAKI A :

Nan Renceh muridku. Kau lihat itu ?
Kampung permai gunung membiru
Kokok ayam jantan pagi hari
Suara azan maghrib menjilat merahnya langit
Teman-temanmu berlarian ke mesjid
Samapi isya kita tafakur bersama
Berdo'a dan bertamasya dalam khalwat
Setelah isya kau bertanya
Apakah yang terbaik kita lakukan untuk diri kita ?
Kau masih ingat jawabanku ?

PEMUDA A : Ya ya. Kita tegakkan agama tanpa meruntuhkan kehidupan.

(Hadi, 1983: 80)

Tetapi ketika Pemuda A hendak melanjutkan peranan demikian, Tungganai bersama perangkat-perangkatnya membekuknya. Pemuda A meronta dan menyuruh orang untuk melanjutkan peranannya sebagai Tuanku Nan Renceh yang ideal.

Struktur Konflik Drama TNR

Drama TNR menunjukkan sebuah struktur konflik di

sepanjang sejarah integrasi adat dan syarak hingga (setidaknya) saat drama ini ditulis. Nama Tuanku Nan Renceh dijadikan rujukan historis oleh pengarang untuk menghadirkan tema-tema konflik kompleksitas persoalan yang mewarnai dua sistem nilai yang dihayati oleh orang Minangkabau, yakni adat dan syarak. Ketika integrasi kedua sistem nilai itu diwarnai dengan kepentingan kekuasaan dan anarkhi sehingga tidak mencapai kesesuaian fungsi dalam menciptakan harmoni, maka taruhannya adalah krisis dan dekadensi kedua sistem nilai itu di masyarakat. Kondisi demikian akan diperparah oleh masuknya sistem nilai baru yang asing, yang tidak berakar dari budaya sendiri, yang mengakibatkan terjadinya distorsi dan kontaminasi kultural sehingga manusia Minangkabau kehilangan identitasnya.

Struktur konflik yang digambarkan dalam Drama TNR , sebagaimana terdistribusi pada setiap babakan, adalah sebagai berikut.

1. Pertentangan antara sesama pemimpin agama yang berkelainan mazhab, mengenai sikap terhadap pemurnian keagamaan di Minangkabau. Di satu sisi, satu golongan menghendaki agar pemurnian kehidupan keagamaan dilakukan dengan tegas berdasarkan klaim akan kemutlakan ajaran agama, yang boleh diekspresikan melalui tindakan kekerasan. Di sisi lain, terdapat golongan yang menghendaki tindakan pemurnian kehidupan keagamaan tidak dengan merusak kehidupan itu melalui tindakan kekerasan, tetapi dengan senantiasa mempertahankan harmoni (keselarasan dan keseimbangan) kehidupan yang telah ada itu.
2. Pertentangan di antara sesama pemimpin agama yang berlainan mazhab, yang tidak didasarkan kepada perbedaan pandangan dan sikap tetapi lebih didorong oleh perbenturan nafsu untuk saling berebut pengaruh. Keadaan ini diperlihatkan pada episode I, dan sebagaimana ditegaskan pula oleh lelaki A pada episode XII, sebagai berikut.
3. Perbenturan substansi aturan adat dan syarak (episode III,

IV, dan V).

4. Perbenturan substansi aturan tersebut dipertegas oleh:
 - a. perentangan antara golongan yang begitu gigih mempertahankan adat kebiasaan dengan golongan yang menghendaki kemurnian kehidupan keagamaan dari kebiasaan-kebiasaan adat yang mengotorinya (episode I, II)
 - b. pertentangan antara mamak versus kemenakan (episode III), anak versus ayah (episode IV), anak versus bibi, dan orang bersaudara sepupu (episode V), pada masa kini.
 - c. rusaknya kehidupan keagamaan oleh adat kebiasaan yang bertentangan dengan ajaran syarak,
 - d. terdesaknya fungsi dan peranan mamak akibat semakin dekatnya hubungan anak dengan ayah (episode III, IV),
 - e. rancunya sistem perkawinan, pewarisan, dan garis keturunan akibat terakomodasinya sistem nilai yang baru dan asing (episode III, IV, V).
5. Proses integrasi yang diwarnai anarkhi dan tidak tuntas antara adat dan syarak mengakibatkan persoalan semakin kompleks dan rumit, terutama ketika sistem nilai baru yang asing pun terakomodasi sehingga pelanggaran, pelanggaran, dan pengingkaran terhadap ikatan, pembatasan-pembatasan dan norma-norma yang diberikan oleh adat atau syarak menjadi lumrah. Setiap orang tidak terikat oleh keharusan untuk konsisten dengan ajaran adat atau ajaran syarak saja. Tumpang tindih ajaran menyebabkan terjadinya pengingkaran ajaran yang satu dengan dasar ajaran yang lain. Dalam kondisi demikian, lahirlah tokoh-tokoh adat dan ulama-ulama gadungan yang kesetiannya (loyalitasnya) dalam memelihara nilai-nilai dan norma-norma adat dan syarak sangat diragukan (episode X). Transformasi mentalitas (budaya) jadinya tergiring dengan timpang, yang menyebabkan terjadinya krisis menuju kepunahan struktur nilai adat dan syarak sebagai identitas orang Minangkabau secara sekaligus (episode XI, XII, XIII).

Struktur Penceritaan Konflik

Struktur konflik dalam struktur cerita Drama TNR di atas diperkuat oleh struktur penceritaan berupa setting, konteks sejarah, tokoh-tokoh, dan genre sastra yang digunakan pengarang. Struktur penceritaan tersebut adalah sebagai berikut.

Setting Konflik

Peristiwa-peristiwa dalam drama TNR berlangsung berpindah-pindah pada empat bagian panggung; di sekitar podium, di sekitar pelaminan, di dataran yang dikelilingi bukit batu terjal, dan di jalan setapak bukit batu itu. Podium tempat biasanya khatib membaca khotbah setiap Jum'at di mihrab masjid, berada di luar panggung depan sebelah kiri. Pelaminan tempat biasanya pengantin Minangkabau bersanding di atas tempat duduk beralas kasur, berkelambu, berbantal besar di kiri dan kanan, berhiasan gantung, serta payung kuning pada tempat yang agak ke samping, berada di luar panggung sebelah kanan. Panggung utama adalah dataran yang dikelilingi oleh bukit batu terjal. Ada jalan setapak dari dataran itu menuju ke puncak bukit yang berada di luar panggung bagian belakang.

Di podium duduk seorang pemuda yang sedang mendendangkan ayat suci Al-Qur'an. Di pelaminan duduk dua orang wanita yang berpakaian tradisional Minangkabau, dan di samping pelaminan duduk pula seorang lelaki berpakaian penghulu. Podium dan pelaminan berada pada posisi yang berhadapan. Keadaan ini memberi kesan bahwa yang satu dengan yang lainnya berbeda; suasana beradat di *rumah gadang* dan suasana pengajian di mesjid. Jalan setapak yang menghubungkan dataran panggung dengan puncak bukit terjal yang berada di luar panggung bagian belakang yang gelap memberi kesan bahwa persoalan utama dalam drama TNR ini merupakan perpanjangan dari rangkaian persoalan sebelumnya pada masa lalu yang besar dan gelap.

Menempatkan podium dan seorang pemuda pembaca Al-Qur'an pada posisi berhadapan dengan pelaminan dan dua wanita berpakaian tradisional Minangkabau serta dengan lelaki yang berpakaian penghulu pada satu tempat (panggung) memberikan dua pengertian. Pertama, menggambarkan dua hal yang paradok, dalam hal ini adalah antara adat dan syarak. Di satu sisi, adat disimbolkan dengan pelaminan, payung kuning, dua wanita berpakaian tradisional Minangkabau dan seorang lelaki berpakaian penghulu. Di sisi lain, syarak disimbolkan dengan podium dan pembacaan ayat-ayat suci Al-Qur'an. Kedua, menyatukan adat dengan syarak sebagai dua hal yang berbeda dan berbenturan dalam satu kehidupan secara berdampingan, tanpa saling mempengaruhi dan memusnahkan. Hal itu tercermin pada kutipan berikut.

“Lelaki yang berpakaian penghulu duduk dengan anaknya, merokok dan minum kopi, sekali-kali memperhatikan pengunjung yang datang. Seakan dia terlepas dari suasana pembacaan Qur'an itu. Begitu juga dua wanita yang duduk di samping pelaminan” (Hadi, 1983: 1).

Ayat yang dibaca oleh pemuda adalah Surah Asy Syu'araa' (QS. 26). Ayat-ayat yang dipilih adalah yang menerangkan tentang: (1) kehancuran umat terdahulu disebabkan karena mereka mendustakan Rasul Allah, karena kesombongan dan kegigihan mempertahankan adat kebiasaan nenek moyang, yaitu kehancuran Fir'aun dan kaumnya yang sombong dengan kekuasaannya (ayat 10-68), ancaman terhadap umat Ibrahim A.S yang mempusakai kebiasaan nenek moyang mereka yang menyembah berhala (ayat 69-104), kehancuran umat Nuh A.S (ayat 05-122), kehancuran kaum Aad karena mempertahankan kebiasaan adat nenek moyang (ayat 123-140), kehancuran kaum Tsamud (ayat 141-159), kehancuran kaum Luth (ayat 160-175), dan azab yang ditimpakan kepada kaum Syuaib A.S yang tidak menghormati hak-hak manusia serta membuat kerusakan di muka bumi (ayat 176-191), (2) keberadaan orang yang mendustakan dan mendurhakai Al Qur'an, yang mendapat kenikmatan bertahun-tahun sehingga Allah akan mendatangkan azabnya secara tiba-

tiba (ayat 192-209), (3) larangan menyembah kepada selain Allah SWT dan anjuran untuk memberikan peringatan (amar makruf nahi mungkar) terutama kepada sahabat terdekat (ayat 213-214), dan (4) kedudukan para penyair di dalam pandangan Allah Swt (ayat 221-227).

Para penyair, menurut pandangan Allah Swt, mempunyai sifat yang jauh berbeda sekali dari sifat para rasul. Mereka diikuti oleh orang-orang sesat. Mereka suka memutarbalikan lidah, tidak mempunyai pendirian, dan perbuatan mereka tidak sesuai dengan apa yang mereka ucapkan (Qur'an dan Terjemahannya: 571). Kepada mereka turun syetan-syetan. Kecuali penyair-penyair yang bertakwa dan banyak menyebut nama Allah. Mereka mendapat keberuntungan.

Keterangan-keterangan ayat di atas memperlihatkan: (1) tentang kehancuran umat terdahulu karena mempertahankan kebiasaan nenek moyang yang bertentangan dengan ajaran agama, (2) pertarungan eksistensi pengarang drama ini sebagai penyair muslim Minangkabau yang menjadikan kreatifitas seni sebagai bagian dari ibadah, amar makruf nahi mungkar, dan bukan sebagai penyair yang menggumbar kebohongan sebagaimana dimaksudkan oleh ayat-ayat di atas, (3) menyiratkan suatu pengukuhan bahwa persoalan yang diketengahkan oleh drama TNR merupakan persoalan yang mendasar dalam kehidupan umat.

Jadi, setting drama TNR ini memperlihatkan bahwa persoalan perbenturan adat kebiasaan dengan ajaran agama telah menjadi persoalan kehidupan manusia sejak dahulu. Peristiwa yang dihadirkan drama TNR merupakan perpaduan peristiwa masa lalu dengan peristiwa masa kini dalam suatu mata rantai. Persoalan perbenturan adat dan syarak di Minangkabau juga merupakan rangkaian dari persoalan sebelumnya dalam perjalanan sejarah.

Konteks Sejarah Konflik

Tokoh-tokoh dalam drama TNR dihadirkan tanpa nama.

Mereka ditandai dengan bilangan seperti: Pemuda I, Pemuda II, dan seterusnya, Wanita I, Wanita II, dan seterusnya, Lelaki I, Lelaki II, dan seterusnya, Pemuda A, Lelaki A, Tungganai, Penyanyi Kasidah, Pendendang, dan Semua. Akan tetapi, masing-masing tokoh di dalam dialog dipanggil sebagai tokoh-tokoh dalam sejarah Perang Paderi, yakni Haji Miskin, Tuanku Nan Renceh, Tuanku Koto Tuo, dan lain sebagainya. Keadaan ini mengindikasikan keterkaitan persoalan yang diketengahkan dalam drama ini dengan persoalan konflik Paderi pada paro awal abad ke 19, dengan substansi yang berlangsung hingga hari ini, dengan pelaku yang bisa siapa saja.

Unsur sejarah merupakan unsur yang pertama-tama terlihat, karena drama ini memang drama sejarah. Namun, sebagai drama sejarah kontemporer, terdapat ketegangan antara masa lalu dengan masa kini di dalam drama ini. Sejarah dipandang sebagai sebuah fenomena sosial, karena itu catatan sejarah bukan menjadi fakta otentik yang mesti dipercayai begitu saja. Sejarah juga memiliki keterkaitan yang erat dengan kenyataan hari ini dan masa datang. Oleh karena itu, dalam drama sejarah ini sejarah masa lalu, kenyataan kekinian, dan persoalan masa yang akan datang berjalan dengan erat.

Penamaan tokoh dengan Tuanku Nan Renceh juga mengiringi persepsi orang kepada tokoh garis keras dalam sejarah pergerakan pembaharuan Islam Paderi di Minangkabau yang mencapai puncaknya pada awal abad ke 19 Masehi. Tuanku Nan Renceh memiliki garis sikap yang sama dengan Haji Miskin. Kedua tokoh ini sama-sama mewarnai gerakan mereka dengan kekerasan. Haji Miskin membakar Balai Adat di Pandai Sikek, sedangkan Tuanku Nan Renceh membunuh saudara ibunya karena mempertahankan kebiasaan makan sirih. Kasus pembunuhan TNR terhadap ibunya menjadi pokok persoalan dalam penggiringan episode-episode dalam drama ini. Namun, kita tentu saja harus berhati-hati untuk menyatakan bahwa drama ini meyorokkan fakta sejarah apa adanya. Terdapat penyimpangan realitas dalam drama ini dari fakta sejarah Paderi sebagaimana ditemui dalam buku-

buku sejarah. Salah satu hak kasus itu adalah bahwa TNR dengan HM dipertentangkan dalam drama ini, padahal dalam sejarahnya keduanya berada dalam satu garis sikap. Oleh karena itu, unsur sejarah mesti kita lihat sebagai suatu simbol di samping ia juga harus dilihat sebagai realita yang utuh pula.

Simbolisasi sejarah Paderi dalam drama TNR ditekankan pada persoalan perbenturan adat dan syarak, yang diwujudkan melalui pertentangan tajam antara golongan yang begitu mempertahankan adat dengan golongan yang menghendaki kemurnian kehidupan keagamaan. Pertentangan TNR dan HM merupakan suatu simbol pertentangan antara sesama pemimpin agama yang berlainan mazhab dan yang saling berebut pengaruh. Sementara itu, kasus pembunuhan TNR terhadap ibunya merupakan realitas sejarah sekaligus simbol pula. Sebab, di samping memang TNR membunuh ibunya dalam sejarah, kasus itu juga dituduhkan Tunggani kepada Pemuda A karena sikap sinkretisnya terhadap adat dan syarak.

Pemuda A hadir di dalam drama ini bertindak sebagai penyelamat, untuk mencegah permusuhan yang berkepanjangan antara Kaum Adat dengan Kaum Agama, antara sesama pemimpin agama yang berlainan mazhab, dan antara kaum muda dengan kaum tua, dalam proses integrasi adat dan syarak. Menurutnya, pertikaian itu mesti sudah dianggap selesai karena telah berada dalam satu azas, seperti dikatakannya :

PEMUDA A :

Buang! buang senjata kalian! Percik darah belum mengering di tanah ini! Jangan ulangi! Apa kalian akan menumpahkan darah lagi seperti dalam perang paderi?
kau, kau, kau, dan kau orang Minang bukan? dan juga kau, kau, kau, kan orang Minang.
dan kau walau wajahmu belang-belang tetap dianggap orang Minang juga. Apa lagi yang harus dipertentangkan kalau sudah berada dalam satu azas ?

(Hadi, 1983 : 14)

Pemuda A memandang ideal suatu kehidupan damai yang dilandasi oleh adat dan syarak secara berdampingan, tidak saling

bertentangan atau memusnahkan. Akan tetapi, ternyata sikap sinkretis demikian membuahkan kehidupan yang tumpang tindih sebagaimana telah dijelaskan pada bagian terdahulu. Sinkretisasi adat dan syarak ternyata tidak mengubah keadaan menjadi lebih baik, tetapi malah memperburuk. Kenyataan itu lah yang dianggap sebagai pembunuhan, sebagaimana yang dituduhkan Tunganai kepada Pemuda A.

Dengan demikian kasus pembunuhan terhadap ibu merupakan simbol bagi suatu tindakan dari sikap gegabah yang disokong oleh nafsu terhadap integrasi adat dan syarak, sehingga tindakan itu mengancam kelangsungan hidup tradisi, struktur niali budaya tradisi, struktur kehidupan sosial adat, struktur kehidupan keagamaan, atau terhadap identitas keminangkabauan, yang secara eksplisit dinyatakan dalam rumusan kultural : Adat basandi syarak syarak bersendi kitabullah. Pembunuhan itu telah dilakukan oleh TNR bersama kongsi-kongsinya dalam pergerakan revolusioner Paderi pada masa lalu. Pada lahirnya gerakannya itu menghendaki kemurnian kehidupan tetapi pada kenyataannya adalah pembunuhan terhadap kelangsungan kehidupan itu sendiri melalui perbenturan nafsu dalam perebutan pengaruh dan kekuasaan di antara sesama pemimpin agama, dan di antara sesama orang Minangkabau sendiri. Pembunuhan seperti itu masih tetap berlangsung hingga hari ini melalui sikap sinkretis terhadap adat dan syarak yang nyata berbenturan itu.

Tokoh-tokoh dan Konflik

Tokoh-tokoh dalam drama ini terbagi ke dalam empat fungsi dan peran. Tunganai beserta perangkat-perangkatnya seperti Lelaki, Pemuda, Wanita, dan lainnya berfungsi sebagai penggiring, Pemuda A adalah tokoh yang digiring. Lelaki A merupakan suatu gambaran ideal pemikiran tokoh masa lalu mengenai sikap terhadap integrasi adat dan syarak di Minangkabau, dan Pendendang serta Penyanyi Kasidah sebagai penyampai opini.

Relasi antar tokoh terjadi melalui konflik-konflik yang

diciptakan oleh Tungganaï dalam penggiringannya terhadap Pemuda A. Konflik-konflik pada Episode I sampai V merupakan konflik ciptaan Tungganaï dalam penggiringannya terhadap Pemuda A untuk memasuki kehidupan sinkretis adat dan syarak. Jadi, pada episode ini Pemuda A belum terlibat langsung di dalam konflik sedangkan di dalam Episode VI sampai XIII Pemuda A terlibat di dalam konflik. Tokoh Lelaki A hadir pada dua episode terakhir untuk menciptakan ketegangan antara gambaran ideal kehidupan keminangkabauan yang pernah muncul melalui sosok Tuanku Koto Tuo dengan kehidupan yang serba kacau setelah itu. Sementara Penyanyi Kasidah dan Pendendang hadir untuk menyampaikan opini terhadap realitas yang terwujud, karena itu kedua tokoh ini tidak terlibat dalam konflik.

Jadi, konflik-konflik diciptakan untuk (dalam) suatu penggiringan. Konflik tidak tercipta secara dialektik tetapi sengaja diciptakan untuk menghasilkan suatu akibat, suatu perubahan, dan suatu sintesis. Keadaan ini terlihat pada setiap episode. Konflik antara Pemuda I dengan Lelaki I pada Episode I dan konflik antara Kelompok Lelaki dengan Kelompok Pemuda pada Episode II, merupakan konflik yang diciptakan Tungganaï yang ditandai oleh kekagetannya ketika konflik itu dihentikan oleh Pemuda A. Konflik pada Episode III, IV, dan V juga konflik juga diciptakan oleh Tungganaï untuk merekonstruksi latar belakang pembunuhan yang dilakukan TNR terhadap ibunya, sekaligus untuk membuktikan tuduhannya terhadap Pemuda A sebagai pembunuh pula. Demikian pula konflik-konflik pada Episode VI, VII,... XIII, merupakan konflik yang disengaja diciptakan Tungganaï untuk membuktikan bahwa sinkretisasi adat dan syarak tidak lebih baik akibatnya dengan akibat yang ditimbulkan oleh tindakan yang dilakukan TNR atau Paderi pada masa lalu. Penciptaan konflik dengan kesengajaan diperlihatkan begitu kentara pada Episode XI:

LELAKI II : Bola matanya liar.

PEMUDA II : Ya, pandangannya mulai berubah.

LELAKI III : Apa yang harus kita lakukan.

TUNGGANAI : Pancing lagi. Sampai saatnya tiba, aku akan tetap berada di belakang layar. Ayo bertengkar.

PEMUDA II : Ayo kita mulai bertengkar.

LELAKI II : Kita mulai dari persoalan apa?

PEMUDA II : Terserah saja.

KEDUA ROMBONGAN ITU MASING-
MASING Mencari Pasangan Untuk
BERTENGKAR

(Hadi, 1983: 67)

Dalam konflik yang diciptakan Tungganai tersebut di atas tidak terjadi penghakiman sebagai tindakan penyelesaian terhadapnya. Sejak awal hingga akhir cerita tidak ada pihak yang dimenangkan atau yang dikalahkan. Konflik dapat berhenti begitu saja bila persoalan yang menjadi sumber konflik beralih ke persoalan lain atau ketika ada orang yang menghentikannya. Konflik tersebut terlihat sebagai sesuatu yang diada-ada dan main-main, sekalipun persoalan yang dipertentangkan adalah soal pembunuhan atau soal-soal yang esensial. Dengan demikian, konflik begitu mudah terjadi karena memang diciptakan dengan sengaja. Walaupun demikian, tidak pernah ada konflik yang begitu sentral diciptakan. Konflik yang satu dapat diredakan ketika konflik lain hadir sehingga komposisi pro dan kontra berubah.

Konflik-konflik dalam drama TNR juga harus dilihat sebagai suatu simbol pula. Penciptaan dan pemeliharaan konflik yang dilakukan oleh Tungganai untuk sebuah penggiringan, untuk memancing suatu perubahan, suatu akibat atau suatu sintesis, merupakan simbol bagi sikap budaya masyarakat Minangkabau. Sikap budaya yang menghendaki dimana ada tesis disana diharapkan ada antitesis, sedangkan sintesis merupakan hal yang diharapkan sebagai wujud kedinamikaan.

Genre Drama sebagai Genre Konflik

Pemilihan gendre drama atau sandiwara dalam mengungkapkan persoalan-persoalan di atas memberikan pemahaman terhadap beberapa hal. Pertama, bahwa persoalan yang diketengahkan adalah persoalan kekinian: suatu fenomena sosial kekinian. Ini sesuai dengan hakikat drama yang perwujudannya di dalam pementasan teater, yaitu kini dan disini. Unsur sejarah memiliki makna filosofis bahwa persoalan kekinian tersebut berkaitan dan ditentukan pula oleh persoalan dan kenyataan pada masa lalu dalam rangkaian sejarah. Unsur kekinian dan unsur sejarah masa lalu itu dalam drama TNR berjaln untuk memperlihatkan keterkaitan itu.

Kedua, pemilihan genre drama yang pada hakekatnya adalah juga jaringan konflik dan permainan, mengukuhkan terhadap beberapa unsur di dalam interpretasi atas drama ini, yakni sebagai berikut. (1) Konsep drama dalam sandiwara lebih memperjelas bahwa konflik-konflik yang terjadi di dalam drama TNR merupakan jaringan konflik yang sengaja diciptakan. Kenyataan tersebut menguatkan bahwa jaringan konflik yang sengaja diciptakan itu merupakan suatu simbol bagi sikap budaya masyarakat Minangkabau yang menempatkan konflik sebagai bayangan kedinamikaannya. (2) Konflik-konflik sebagaimana dikemukakan di atas sengaja diciptakan, diada-ada, dan diperlihatkan sebagai sebuah permainan, bukan konflik yang tersentralisasi dan terkonsentrasi. Dengan demikian, pemilihan genre drama atau sandiwara yang pada hakekatnya memiliki unsur main-main merupakan pemilihan yang tepat untuk mengemukakan sikap budaya masyarakat Minangkabau tersebut.

Struktur Kemaknaan

Dalam proses panjang dan dalam berbagai tahapan dan sikap yang mewarnai integrasi adat dan syarak di Minangkabau, selalu memberikan pilihan yang sama-sama tidak diinginkan, yaitu tidak terbandungnya arus kepunahan struktur nilai adat

tradisional dan struktur nilai syarak secara sekaligus, sebagai dua landasan kehidupan keminangkabauan. Integrasi adat dan syarak di Minangkabau adalah suatu dilemma. Dilemma yang ditimbulkan oleh hal-hal sebagai berikut.

1. Adat dan syarak adalah dua sistem nilai yang saling berbenturan.
2. Perbenturan itu dipertegas oleh pertentangan tajam antara golongan kaum adat dan golongan kaum agama.
3. Pertentangan sikap antara sesama pemimpin agama yang berlainan mazhab mengenai sikap pemurnian kehidupan keagamaan dari kebiasaan adat yang mengotorinya dan perebutan pengaruh dan posisi sesama mereka di dalam struktur kekuasaan.
4. Konflik yang tidak pernah selesai itu melahirkan sikap kompromi (sinkretis), tapi bukanlah alternatif yang bebas konflik. Adat dan Syarak menjadi tumpang tindih dan menyebabkan arus kepunahan struktur nilai keduanya semakin tidak terbendung lagi.

Sehubungan dengan itu, drama TNR memberikan beberapa alternatif. Pertama, proses integrasi adat dan syarak yang lamban dan tidak pernah tuntas itu mesti digiring secara massal sampai pada pencapaian kesesuaian fungsinya dalam kehidupan masyarakat Minangkabau. Alternatif ini tersirat pada setiap pergantian episode yang dilakukan dengan KOAI, yaitu teriakan-teriakan sebagaimana layaknya sebuah perburuan di pinggir hutan. Kalimat-kalimat yang diteriakkan adalah sebagai berikut.

Oiiii,
Lanjutkan perburuan , oi!
Lanjutkan!
Giring sampai ke jurang, oi!
Giring sampai ke jurang!
Jurang dirimu, oi!
Jurang dirimu!
Jurang penghabisan, oi!
Jurang penghabisan !

... dan seterusnya.

KOAI tersebut menyiratkan penggiringan dan perenungan kreatif. Buah perenungan kreatif tersebut dikomunikasikan melalui dialog-dialog kebudayaan, sebagaimana dikehendaki oleh Wisran Hadi, seperti tersirat pada akhir drama TNR ini.

PENTAS GELAP TIBA-TIBA, BERSAMAAN TERANG
BENDERANGNYA CAHAYA DI BAHAGIAN
PENONTON. ORANG-ORANG BERTERIAK
BERSAHUTAN SEPERTI LAYAKNYA SEBUAH
PERBURUAN DAN TONTONAN BERIKUTNYA
ADALAH PENONTON ITU SENDIRI.

Drama TNR adalah aksi, dan menghendaki reaksi dari kita semua.

BAB V

REFLEKSI SOSIOBUDAYA

DALAM DRAMA

TUANKU NAN RENCEH

Pengantar

Struktur drama TNR sebagaimana diuraikan sebelumnya terdiri atas beberapa unsur yang mesti dilihat dalam konteks sosio budaya yang melatarbelakanginya, yaitu sosio budaya Minangkabau. Unsur-unsur tersebut adalah antara lain perbenturan adat dan syarak, perbenturan kaum adat dan kaum agama, perbenturan sesama pemimpin agama yang berlainan mazhab, dan sikap budaya masyarakat Minangkabau yang mengkehendaki adanya dan terpeliharanya konflik untuk kedinamikaan. Bab ini ditujukan agar mahasiswa mampu memahami dan menjelaskan refleksi sosio budaya dalam Drama Tuanku nan Renceh, yaitu refleksi sosio budaya Minangkabau dalam konteks integrasi adat dan syara sebagai dua sumber nilai utama kebudayaan masyarakat matrilineal tersebut.

Perbenturan Adat dan Syarak

Pergerakan Paderi

Penjelasan tentang konflik yang dibuahkan oleh pergerakan Paderi dalam proses integrasi adat dan syarak di Minangkabau sepenuhnya didasarkan kepada beberapa sumber literatur yang telah ditulis oleh beberapa ahli, seperti Radjab (1964), Schrieke (1920), Hamka (1984), dan Navis (1984). Pengutipan dan penyaduran atas sumber-sumber literatur tersebut dilakukan secara dinamis.

Perbenturan adat dan syarak muncul ke permukaan setelah lebih kurang satu setengah abad proses integrasi keduanya mulai membekas dengan duduknya ulama dalam struktur pemerintahan, baik di pusat kerajaan Pagaruyuang maupun di nagari-nagari. Itu berarti setelah lebih kurang sebelas abad persentuhan keduanya terjadi. Perbenturan adat dan syarak itu ditandai dengan munculnya pergerakan pembaharuan dan pemurnian kehidupan keagamaan di Minangkabau, yang mencapai puncaknya pada awal abad ke 19. Pergerakan tersebut dikenal kemudian dengan gerakan Paderi.

Pada awal pemunculan gerakan itu, yang menjadi pokok pertikaian adalah mengenai kebiasaan adat yang dianggap mengotori kemurnian ajaran agama Islam dalam masyarakat. Kebiasaan-kebiasaan dimaksud adalah berjudi, menyabung ayam, minum arak dan sebagainya. Kebiasaan tersebut sangat dilarang oleh syarak karena mudharatnya lebih besar dari pada manfaatnya (QS. 2: 219, 5: 90). Para penghulu dan kaum bangsawan berlomba untuk melakukan kebiasaan itu dalam suatu pesta tradisi yang disebut *galanggang*. Seluruh penghulu suatu *nagari* akan merasa malu bila tidak sanggup menyelenggarakan acara tradisi tersebut. Oleh karena itu, setiap minggu selalu saja ada pesta. Akibat dari perjudian yang dilaksanakan pada pesta tersebut sering terjadi pertumpahan darah, penggadaian sawah ladang dan perhiasan untuk menutupi kekalahan. Dekadensi dan demoralisasi menjadi

tak terelakan.

Para ulama tidak mempunyai kekuasaan apa-apa untuk mengubah keadaan. Wibawa mereka hanya sebatas surau atau masjid. Urusan keagamaan diidentikkan dengan urusan di surau-sarau, sedangkan urusan keduniawian adalah masalah adat yang dilindungi oleh semua penghulu sebagai penguasa suatu *nagari*. Di luar *surau* petuah ulama tidak lagi didengar orang (Hamka, 1984: 39). Oleh sebab itu, mereka terpaksa memendam kedongkolon terhadap kemungkaran yang dilakukan oleh orang Minangkabau di bawah perlindungan para penghulu itu.

Tuanku Koto Tuo, sebagai ulama besar dan berpengaruh di daerah *luhak*, menghendaki agar murid-muridnya melakukan perubahan terhadap kehidupan yang memburuk itu. Keinginan itu disambut penuh gairah oleh murid-muridnya, terutama oleh Tuanku Nan Renceh. Tuanku Nan Renceh, Tuanku Mansiangan, dan Tuanku Lintau ingin sekali melakukan pembersihan terhadap kehidupan keduniawian masyarakat yang rusak tersebut. Tapi mereka belum menemukan suatu jalan yang tepat untuk itu. Kedatangan Haji Miskin, Haji Sumanik, dan Haji Piobang dari Mekah merupakan angin baru bagi terwujudnya cita-cita pembersihan itu. Ketiga orang haji itu membawa pengalaman tentang bagaimana kaum Wahabi berhasil melakukan pembersihan dan pengembalian kemurnian ajaran Islam setelah merebut kekuasaan dari dinasti Turki Utsmani. Pengalaman itu memberi inspirasi bagi mereka untuk menerapkan cara yang sama di Minangkabau.

Haji Miskin sebagai tokoh terkemuka di antara ketiganya memulai kampanye pembersihan di Pandai Sikek. Kampanye itu mendapat perlawanan dari para penghulu. Tidak cuma itu, para ulama tradisional yang merasa kedudukannya terdesak, juga menentangnya. Haji Miskin bertindak keras dengan membakar Balai Adat. Pembakaran Balai Adat itu menandai awal dari segala bentuk permusuhan Kaum Adat dengan para ulama Paderi.

Sementara itu, Tuanku Nan Renceh membentuk suatu dewan yang beranggotakan delapan orang ulama untuk melancarkan

gerakan bersama di Luhak Agam. Keanggotaan dewan itu adalah Tuanku Nan Renceh dari Kamamng, Tuanku Lubuk Aur di Candung, Tuanku Berapi dari Pasie, Tuanku Biaro, Tuanku Kapau, Tuanku Padang Lua, Tuanku Padang Laweh, dan Tuanku Galuang. Tuanku Mansiangan kemudian diminta untuk menjadi pemimpin mereka setelah gagal membujuk Tuanku Koto Tuo mendukung gerakan revolusioner yang agresif itu (Radjab, 1964: 18). Dewan ulama itu kemudian dikenal dengan sebutan Harimau Nan Salapan.

Kampanye Tuanku Nan Renceh di Kamang ditentang secara diam-diam oleh para penghulu karena kuatir kekuasaan yang ada pada mereka berpindah kepada ulama. Ketika Tuanku Nan Renceh sampai membunuh saudara ibunya, para penghulu gelisah, tetapi tidak sanggup untuk bertindak. Sementara itu, Kaum Agama yang begitu lama memendam kedongkolan terhadap penguasa yang melindungi kebiasaan-kebiasaan adat, menyambut gembira dan penuh gairah tindakan tegas Tuanku Nan Renceh tersebut. Pertempuran pertama antara Kaum Adat dengan Paderi terjadi di Bukit Batabuh. Ketika itu Paderi menghadang pesta judi, penyalangan ayam, minum arak, dan kebiasaan-kebiasaan jahiliyah lainnya yang digelar untuk menandingi kampanye-kampanye ulama Paderi. Pertempuran itu disusul oleh pergolakan-pergolakan di setiap *nagari*. Tuanku Nan Renceh memaklumkan perang terhadap *nagari-nagari* yang menentang ajarannya. Pada setiap *nagari* yang telah ditaklukan ditetapkan peraturan-peraturan mengenai keharusan menerima paham baru, memanjangkan jenggot, dan sebagainya. Pelanggaran terhadap ketentuan itu akan dikenakan denda, penyitaan hak milik, dan malah sampai dihukum mati. Untuk pelaksanaan ketentuan tersebut, maka diangkat dua orang alim untuk melaksanakannya, yaitu Tuanku Imam yang bertugas memberikan penerangan keagamaan dan mengontrol pelaksanaan peribadatan dan Tuanku Kadi sebagai penegak hukum terhadap pelanggaran yang terjadi.

Pergerakan Paderi yang agresif tersebut menjadi lahan empuk bagi oknum-oknum tertentu untuk melakukan tindakan kejahatan, melampiaskan nafsu, dendam kesumat dan sebagainya.

Cara yang mereka tempuh adalah dengan mendukung gerakan Paderi tersebut. Setiap palanggaran diusut dengan rajin dan seksama untuk memperoleh uang denda. Ketentuan denda pun ditetapkan oleh Tuanku Kadi sesuka hatinya. Malah, bila tidak ada pemasukan melalui uang denda, maka seringkali diadakan tuduhan palsu dengan menaruh barang-barang terlarang di rumah orang tertentu yang kaya, sehingga orang tersebut dapat diusut dan harta miliknya dapat disita. Orang berduyun-duyun masuk Paderi dan saling berlomba untuk dapat menjadi Tuanku Imam atau Tuanku Kadi, agar bisa kaya atau membalaskan dendam, terutama Kepada kaum adat. Tuanku Nan Renceh memaksa orang untuk masuk Paderi, tetapi tidak selektif terhadap keanggotaannya. Kekerasan, kesewenangan dan ketakutan menghantui kehidupan masyarakat yang lemah. Sampai akhirnya ia sendiri ngeri melihat akibat dari sikap dan tindakan yang dilakukannya (Radjab, 1964: 32). Walaupun demikian, kesadaran demikian sudah terlambat, keadaan itu sudah tidak dapat dinetralisir lagi.

Paham Paderi begitu cepat menyebar ke berbagai pelosok dengan paksaan dan kekerasan. Alahan Panjang, Bonjol, dan daerah lain juga ikut bergolak kemudian. Tuanku Koto Tuo yang sejak semula tidak merestui gerakan agresif itu, akhirnya mendapat perlakuan tindakan kekerasan pula dari bekas muridnya Tuanku Nan Renceh. Tuanku Mansiangan membakar perguruanannya dan ia pun meninggal karena sedih dan usia lanjut.

Akhirnya Kaum Adat terdesak dan Pagaruyuang dapat dikuasai Paderi. Kemenakan raja Pagaruyuang, Sutan Alam Bagagarsyah yang luput dari usaha pembunuhan, bersama kerabat kerajaan dan beberapa orang penghulu menyingkir ke Padang. Di Padang mereka meminta bantuan Inggris untuk memerangi Paderi. Inggris memasuki pedalaman, tetapi tidak terjadi kontak senjata dengan Paderi. Malah, ketika Inggris mengundang raja Pagaruyuang yang diwakili oleh istrinya Tuan Gadis, Paderi tidak menghalanginya. Schrieke (1920: 15-20, Navis, 1984:32) berkesimpulan bahwa gerakan Paderi bukanlah gerakan menentang adat atau kerajaan Pagaruyuang. Akan tetapi, ia merupakan gerakan solidaritas

ulama dalam upaya membersihkan umat Islam dari perbuatan-perbuatan yang bertentangan dengan norma dan syarak.

Namun, setelah Inggris kembali menyerahkan Minangkabau kepada Belanda, para penghulu dan kerabat kerajaan yang berda di Padang meminta Belanda pula untuk memerangi Paderi. Tahun 1821 kekuasaan mereka serahkan kepada Belanda, dan dengan demikian Belanda mempunyai alasan yang kuat untuk menguasai Minangkabau sebagai bagian dari penaklukan Indonesia.

Jadi konflik antara Kaum Adat dengan ulama Paderi membuahkan penguasaan asing terhadap Minangkabau secara keseluruhan. Akibatnya, misi pemurnian dan pembaharuan mereka tidak memberi kesan apa-apa terhadap kehidupan dan peribadatan masyarakat Minangkabau selanjutnya.

Perbenturan Mazhab Keislaman

Sejarah mencatat bahwa pada mulanya terdapat dua aliran keislaman yang berkembang di Minangkabau, yaitu aliran tarekat Wujudiyah yang dikembangkan oleh Tuanku Cangkiang di Koto Tuo, dan aliran tarekat Syatariyah yang dikembangkan oleh Syekh Burhanuddin di Ulakan Pariaman. Tarekat Wujudiyah diterima Tuanku Koto Tuo dari syekh Hamzah Fansuri dari Barus (Aceh) sedangkan tarekat Syatariyah diterima Burhanuddin dari Syeh Abdur Rauf juga dari Barus. Kedua ajaran sufi tersebut sama-sama mengajarkan kesucian batin umat dengan mendekatkan diri pada Allah dengan suluk dan zikir. Akan tetapi, keduanya memperlihatkan paham yang berbeda antara satu sama lain. Pertentangan keduanya menurut Hamka (1982: 13) mungkin karena perbedaan nilai-nilai adat dari kedua tempat pengembangannya: Syatariyah di daerah *rantau* sedangkan Wujudiyah di daerah *darek* atau *luhak*. Kedua aliran ini tidak berhasil menjadikan masyarakat Minangkabau menjadi masyarakat yang teguh dengan agamanya., sekalipun telah banyak orang Minang tersebut yang menyebarkan agama Islam itu ke daerah yang jauh dari kampung halamannya, seperti Bone di Sulawesi Selatan, Sulu di Filipina Selatan, dan di berbagai

daerah lainnya.

Dekadensi ajaran tarekat Syatariyah dan kegagalan gerakan Paderi yang dimotori oleh ulama-ulama tarekat Wujudiyah melahirkan gerakan baru pada tahun 1850, dengan hadirnya ajaran tarekat Naksabandiyah. Tarekat ini dibawa oleh Syekh Ismail dari Simabur. Ajaran tarekat ini dibawanya dari Mekah. Para pendukungnya menamakan diri sebagai Kaum Muda. Mereka menentang tarekat Syatariyah yang disebutnya pula sebagai Kaum Tua atau Ulama Adat. Pertentangan kedua aliran ini begitu tajam, tetapi dapat dibatasi pada penguasaan masjid, sehingga pergolakan dapat dibendung. Karena golongan Syatariyah didukung oleh kaum adat, maka golongan Naksabandiyah terpaksa membangun masjid sendiri (Navis, 1984: 38). Namun, dalam waktu lima puluh tahun, golongan Naksabandiyah dapat mendesak posisi golongan Syatariyah.

Dominasi golongan Naksabandiyah ternyata tidak bebas dari konflik dengan golongan yang datang kemudian. Syekh Ahmad Khatib yang telah bermukim di Makkah sejak tahun 1871 menentang ajaran tarekat Naksabandiyah, yang menurutnya telah dimasuki oleh kebiasaan yang bersifat bid'ah. Haji Yahya dari Simabur membawa ajaran Syekh Ahmad Khatib tersebut ke Minangkabau. Dia selain menentang tarekat Naksabandiyah juga menyerang sistim matrilineal dan sistim pewarisan menurut adat Minangkabau. Serangan ini menyebabkan aliran Naksabandiyah dan sistim sosial di Minangkabau terancam sehingga menimbulkan ikatan solidaritas antara golongan Naksabandiyah dengan Kaum Adat. Hal itu dapat menutupi pertentangan mereka sebelumnya. Haji Yahya dibuang Belanda ke Ambon kerana ancaman yang ditimbulkan oleh ajaran yang dibawanya. Namun, gerakan pembaharuan tetap berlangsung di Minangkabau.

Belajar dari pengalaman Haji Yahya, tiga orang ulama yang kembali dari Mekah kemudian, yaitu Haji Abdullah Ahmad, Haji Jamil Jambek, dan Haji Karim Amrullah, tidak menyerang adat dalam kampanye gerakan mereka sekalipun ajarannya sama-sama berasal dari Syekh Ahmad Katib. Kampanye mereka merupakan pencarian kompromi adat dan syarak. Pembaruan yang penting

dalam gerakan mereka bukanlah usaha pembersihan upacara peribadatan umat Islam dari kebiasaan yang berbau syirik dan bid'ah. Akan tetapi, gerakan mereka lebih terarah kepada upaya untuk mengangkat harkat dan harga diri para ulama agar setaraf dengan kaum elite baru yang mendapat pendidikan sebagaimana dilakukan oleh Muhammad Abduh di Mesir. Dari pengaruh ketiga ulama tersebut timbul prakarsa untuk mengubah sistim pendidikan surau ke sistim pendidikan madrasah. Sumatera Thawalib dan Diniyah Puteri di Padang Panjang pada tahun 1915 serta perguruan Adabiyah di Padang, adalah bentuk lembaga pendidikan madrasah pertama yang lahir dari prakarsa ulama-ulama ini. Gerakan itu diikuti pula oleh ulama-ulama tua yang tergabung ke dalam tarekat Naksabandiyah.

Dalam hal pewarisan mereka mengemukakan adanya lembaga hibah dan harta pencaharian yang diwariskan menurut hukum faraid, yaitu kepada anak.

Sebagaimana gerakan Paderi, setiap gerakan pembaharuan di Minangkabau selalu mengarah kepada gerakan politik, sehingga terjadi pergolakan, korban dan pembuangan. Gerakan Paderi yang pada mulanya diisukan sebagai gerakan pembaharuan dan pemurnian kehidupan keagamaan, berkembang menjadi gerakan pemenuhan ambisi ulama Paderi untuk menduduki posisi ulama tradisional (Navis, 1984, 38). Demikian pula pertentangan Kaum Tua dengan Kaum Muda (Schrieke, 1920: 30-37) bukan semata-mata masalah perbedaan ajaran dan konsekuensinya terhadap keruntuhan posisi kepemimpinan saja, tetapi yang lebih penting rupanya adalah bahwa perubahan posisi kepemimpinan itu menyebabkan para ulama tua akan kehilangan sumber keuangan pribadi yang secara tradisional telah memberi kekayaan yang telah disyahkan syarak, seperti zakat, infak dan sedekah.

Disebabkan karena tidak terkonsentrasinya gerakan pemurnian kehidupan keagamaan di Minangkabau, sebagaimana dikemukakan di atas, mengakibatkan ajaran pembaharuannya praktis tidak memberi kesan apa-apa terhadap kondisi kehidupan dan peribadatan orang Minangkabau, termasuk upaya pencarian kompromi antara adat dan syarak.

Motivasi gerakan tidak hanya dalam hal penerapan kaidah Islam, tetapi juga didorong oleh motivasi lain yang didasari oleh falsafah hidup mereka, yaitu dorongan harga diri untuk selalu sama dan setara dengan orang lain. Oleh karena itu, gerakan mereka tidak didasari keikhlasan beramal makruf nahi mungkar, dan bukan pula didasari oleh pemahaman mereka yang dalam terhadap agama Islam itu sendiri. Motivasi yang didasari oleh dorongan harga diri bukan motivasi yang didasari oleh hukum Tuhan, tetapi adalah motivasi yang sangat pribadi.

Perbenturan Adat dan Syarak

Seperti dikemukakan oleh Nasroen (1971) bahwa pola adat dan syarak itu sama. Adat Minangkabau dan Islam dinyatakan sama-sama mengambil dalil dari ayat-ayat Allah Swt. Bedanya, Islam didasarkan kepada ayat-ayat yang terdapat dalam Kitabullah yang kadim; Al Qur'an, sedangkan adat mengambil dalil dari ayat-ayat Allah yang terdapat pada alam semesta. Pengambilan dalil dari ayat-ayat Allah yang terdapat pada alam ini terungkap dalam *mamangan* adat:

Panakiak pisau sirauik
Patungkek batang lintabuang
Salodang ambiak ka niru
Satitiak jadikan lawik
Sakapa jadikan gunuang
Alam takambang jadikan guru

Ajaran *alam takambang jadi guru* tersebut sesuai dengan ajaran syarak sebagaimana terlihat pada surah Al-Jatsyiah ayat 3-5, yang terjemahannya sebagai berikut :

“ Sesungguhnya pada langit dan bumi benar-benar terdapat tanda-tanda (ayat-ayat) kekuasaan Allah bagi orang-orang yang beriman (3), Dan pada penciptaan kamu, dan pada binatang-binatang melata yang bertebaran di muka bumi terdapat tanda-tanda (kekuasaan) Allah untuk orang yang meyakini (4), Dan pada pergantian malam dan siang, dan hujan yang diturunkan Allah dari langit, lalu dihidupkannya

dengan air hujan itu bumi sesudah matinya; dan pada perkisaran angin terdapat pula tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi orang-orang yang berakal (5).”

Demikian pula pada ayat-ayat yang lain, seperti pada QS. 3:190-191, 10:5, 13:4, 16:66, 36: 8-40, 50: 78, dan 51: 10-14).

Selanjutnya dikatakan oleh Nasroen bahwa adat Minangkabau didasarkan kepada ketentuan-ketentuan alam yang nyata saja, sehingga cara berpikir mereka adalah *raso jo pareso* (rasa dan periksa), yaitu berfikir rasional. Alam gaib dan alam akhirat belum sanggup dicapai oleh orang Minangkabau. Oleh karena itu, ajaran Islam dirasakan sebagai penyempurnaan dan pengisi lowong yang terdapat pada adat.

Pernyataan Nasroen di atas masih perlu dikoreksi lagi. Sebab, sebagai agama, Islam tidak hanya mengatur masalah alam ghaib dan alam akhirat saja, akan tetapi mencakup segala aspek kehidupan manusia lahir bathin, dunia akhirat dan alam nyata dan alam ghaib. Jadi, termasuk mempersoalkan kehidupan adat tradisi masyarakat Minangkabau itu. Bila adat dapat diubah sebagaimana tersirat dalam ungkapan ‘sekali air besar sekali tepian berubah’, maka syarak mengklaim akan kemutlakan ajarannya yang tidak boleh berubah. Bila syarak menetapkan sesuatu itu halal, harus tetap halal, dan yang haram itu akan tetap haram. Dalam kaitan itu, seringkali adat mempertahankan diri sebagaimana dinyatakan bahwa tak lekang dan tak lapuk oleh hujan atau panas. Akibatnya, terjadi perbenturan-perbenturan di antara keduanya. Perbenturan itu terjadi bukan dalam arti Islam merusak adat tetapi adalah karena adat mempertahankan diri dalam proses penyesuaian fungsinya (integrasinya) dengan syarak (Arifin dalam Naim, 1968: 167). Saanin Dt. Tan Pariaman (Pariaman dalam Brouwer, 1984: 194) juga menentang pernyataan bahwa tidak ada perbenturan antara adat dengan syarak. Menurutny, banyak sekali terdapat perbenturan perbenturan. Perbenturan yang paling penting adalah bahwa adat matriarkhat sedangkan Islam patriarkhat. Perbedaan itu sangat prinsipil dengan segala akibatnya yang dapat dirasakan hingga kini.

Sebenarnya upaya pencarian kompromi antara adat dan syarak seperti penawaran adanya lembaga hibah dan harta pencaharian yang mesti diwariskan secara faraid, sebagaimana disinggung sepintas di atas, merupakan wujud pengakuan bahwa adat dan syarak memang berbenturan. Perbenturan-perbenturan tersebut akan diperlihatkan dalam analisis struktur adat dan sosial syarak sebagaimana akan dikemukakan berikut ini.

Sistem Kekeluargaan

Keluarga dalam masyarakat Minangkabau bersifat genealogis. Kesatuan genealogis terkecil terdiri atas seorang ibu dengan anak-anaknya. Kesatuan ini dikepalai oleh seorang saudara ibu yang disebut oleh anak-anaknya sebagai *mamak*. Mereka para anak-anak itu disebut oleh mamaknya sebagai *kemenakan*. Kumpulan dari beberapa kesatuan genealogis ini mendiami sebuah *rumah gadang*. Dengan demikian, dalam sebuah *rumah gadang* terdapat tiga generasi, yaitu generasi nenek, generasi ibu dan generasi anak ibu. Kesatuan ini sering disebut *paruik*. *Paruik* dikepalai oleh seorang *mamak* yang tertua yang disebut sebagai *tungganai*.

Paruik merupakan kesatuan fungsional yang terpenting. Kumpulan dari beberapa *paruik* yang berasal dari nenek yang sama disebut *kaum*. *Kaum* dikepalai oleh seorang *tungganai* yang tertua yang disebut *penghulu*. Kumpulan beberapa buah *kaum* yang seketurunan disebut *suku* atau kampung. Kepala suku atau kampung adalah *penghulu* yang tertua yang disebut sebagai *penghulu kampung* atau *penghulu andiko*. Kampung-kampung dikelompokkan ke dalam empat suku, yaitu Koto, Piliang, Bodi dan Caniago. Keempat suku itu terbagi pula ke dalam dua *laras*, yaitu Laras Koto-Piliang dan Laras Bodi-Caniago. Kumpulan kampung-kampung membentuk suatu *nagari*. *Nagari* dalam Laras Koto Piliang dikepalai oleh seorang *penghulu pucuk* dari beberapa *penghulu andiko* mereka. *Nagari* Laras Bodi Caniago dipimpin oleh *penghulu-penghulu andiko* mereka secara bersama. Jadi, Koto Piliang memperlihatkan suatu tipe kepemimpinan aristokratis, sedangkan Bodi Caniago bersifat demokratis.

Kesatuan fungsional adalah *paruik*. Dalam *paruik* seorang *mamak* atau *tungganai* di samping mempunyai fungsi dan peranan sebagai penanggung kesejahteraan keluarga matrilinealnya, juga terhadap pendidikan dan perkembangan anak-anaknya. Oleh karena itu, ketentuan eksogami berlaku terutama untuk *paruik* ini, sekalipun idealnya kesatuan kaum atau suku juga merupakan kesatuan eksogami. Ketentuan eksogami adalah berupa larangan perkawinan di antara dua orang yang berada dalam suku yang sama.

Keadaan ini berbeda sekali dengan struktur kekeluargaan menurut syarak. Dalam masyarakat patrilineal menurut syarak, kesatuan fungsional yang terpenting adalah keluarga inti. Keluarga inti terdiri atas seorang ayah, seorang ibu dan anak-anak mereka. Seorang suami atau ayah adalah kepala keluarga, bertanggung jawab terhadap kesejahteraan keluarga dan terhadap pendidikan dan perkembangan anak-anak mereka. Kesatuan keluarga inti ini disebut sebagai 'rumah tangga', sedangkan di Minangkabau tidak dikenal atau tidak ada rumah tangga (Hamka, 1984: 38).

Bila dalam keluarga matrilineal hubungan kekerabatan ditentukan berdasarkan garis keibuan, maka hubungan kekerabatan menurut syarak didasarkan kepada garis kebapakan. Keadaan ini terlihat jelas pada ketentuan perwalian dalam pernikahan. Wali nikah seorang perempuan adalah ayah kandungnya. Bila ayah sudah tidak ada (meninggal) maka yang boleh menggantikannya adalah kakeknya atau saudara laki-laki ayahnya (paman, atau saudara laki-lakinya sendiri), tapi bila orang-orang tersebut di atas tidak ada pula, maka hak perwalian itu berada pada hakim. Jadi, *mamak* tidak bisa bertindak sebagai wali dalam pernikahan kemenakan perempuannya.

Kekuasaan dan Kewenangan

Dalam keluarga matrilineal, sebagaimana dikemukakan di atas, *mamak* mempunyai kedudukan, fungsi dan peranan yang penting terhadap kesejahteraan keluarga matrilinealnya, dan terutama terhadap pendidikan dan perkembangan seorang

anak kemenakan. Oleh karena itu, seorang *mamak* mempunyai kewenangan terhadap kemenakannya, dan memiliki kekuasaan menentukan kebijaksanaan-kebijaksanaan bagi keluarga matrilinealnya itu. Seorang *mamak* adalah raja bagi para kemenakannya, sebagaimana dinyatakan di dalam mamang: 'kemenakan beraja ke mamak, makak beraja ke penghulu'. Dalam pernyataan lain dikatakan bahwa 'kemenakan seperintah mamaknya'. Jadi, *mamak* mempunyai wewenang terhadap seorang anak yang disebutnya sebagai kemenakan, dan ia berhak untuk dituruti perintah dan larangannya.

Keadaan ini juga berbeda dengan ketentuan yang diberikan oleh syarak. Syarak menempatkan seorang ayah lebih berarti dalam proses perkembangan anak dan pembentukan kepribadiannya. Oleh karena itu, ayah berwenang untuk dituruti segala perintah dan larangannya oleh anak-anaknya. Perbedaan itu disebabkan oleh perbedaan sumber nafkah dan pertanggungjawaban seorang *mamak* terhadap kemenakannya atau seorang ayah terhadap anaknya.

Perkawinan

Perkawinan dalam masyarakat Minangkabau yang matrilineal adalah bersifat eksogami. Perkawinan menurut adat bukanlah hubungan antara dua individu yang ingin membangun suatu rumah tangga. Akan tetapi lebih dari itu, perkawinan mengelola hubungan antar kerabat, antar kaum dan antar suku. Mempelai adalah wakil dari masing-masing kerabat atau kaumnya. Seorang suami tidak lebur ke dalam kerabat istrinya, sebaliknya seorang istri juga tidak lebur ke dalam kerabat suaminya. Masing-masing tetap menjadi milik kaumnya sendiri. Oleh karena itu, rumah tangga bukan urusan intern suami istri, tetapi adalah urusan seluruh anggota kaum kerabat. Anak yang lahir dari hubungan perkawinan itu akan menjadi anggota kaum istrinya. Seorang ayah tidak mempunyai hak, wewenang dan tanggung jawab terhadap kesejahteraan, kehidupan dan perkembangan anaknya itu. Akan tetapi, anak-anak itu menjadi tanggung jawab kaum pihak si istri.

Seorang suami adalah 'bapak anak' yang datang malam dan pergi pagi hari. Posisinya di *rumah gadang* istrinya hanyalah sebagai semenda atau tamu yang setiap bisa pergi sesuka hatinya atau diusir oleh istri atau kerabat istrinya. Tanggung jawab laki-laki itu tetap terhadap keluarga matrilinealnya sendiri. Oleh karena itu, hubungan perkawinan itu begitu rapuh dan hubungan seorang anak dengan ayahnya juga sangat renggang dan hampir tidak ada sama sekali. Perceraian, sekalipun merupakan mimpi buruk bagi seorang perempuan, begitu mudah terjadi kapan saja dan tanpa sebab yang pasti sekalipun. Oleh sebab itu, seorang istri dipersiapkan untuk menerima kondisi terpahit tanpa harus larut dan hancur. Berbeda dengan itu, perkawinan menurut syarak merupakan akad yang menghalalkan pergaulan dan membatasi hak dan kewajiban serta bertolong-tolongan antara seorang laki-laki dengan seorang perempuan yang bukan muhrim (Rasyid, 1976: 355). Akad nikah (perkawinan) itu terdiri atas lima rukun yang menjadi syarat kesyahannya, yaitu suami istri, wali, dua orang saksi, dan lafadh akad (Ash Shiddieqy, 1970: 264). Jadi, perkawinan menurut syarak di samping mengelola hubungan antar individu juga merupakan suatu ikatan bagi keduanya untuk membentuk suatu rumah tangga, yang didasarkan kepada kesamaan hak dan kewajiban, serta keharusan untuk saling bertolong-tolongan. Dalam hubungan perkawinan ini akan tercipta hubungan segitiga yang mesra antara suami, istri dan anak mereka. Karenanya keutuhan perkawinan yang dilaksanakan berdasarkan prinsip nilai syarak jauh lebih terjamin.

Demikin pula dalam hal orang yang boleh berkawin menurut syarak, memperlihatkan perbedaan yang menyolok dengan ketentuan yang diberikan oleh adat. Perkawinan antara dua orang bersaudara sepupu, yang menurut struktur kekeluargaan adat berada dalam satu *paruik*, menurut syarak dibenarkan. Akan tetapi adat sangat melarangnya karena ketentuan eksogami terutama berlaku pada kesatuan keluarga *saparauik* tersebut. Syarak hanya melarang orang berkawin dengan muhrimnya. Ada dua belas orang yang tidak boleh (haram) dikawini karena muhrim tersebut, yaitu ibu, anak, saudara, saudra bapak, saudara

ibu, anak saudara laki-laki, anak saudara perempuan, ibu yang menyusukan, saudara sepesusunan, mertua, anak tiri, menantu, dan ibu tiri (QS.4:22-23). Selain dari orang-orang tersebut di atas menurut syarak boleh dikawini.

Harta Pusaka dan Sistim Pewarisan

Sistem keluarga besar matrilineal menyebabkan timbulnya sistem masyarakat komunal dalam bidang perekonomian, yaitu suatu sistem kolektif dalam kegiatan usaha produksi dan kehidupan ekonomi. Sumber perekonomian yang vital seperti tanah dalam ekonomi agraris menjadi milik komune, dalam hal ini adalah suku (Navis, 1984:149). Penggarapan dilakukan secara kolektif untuk kesejahteraan keluarga matrilineal. Seorang *mamak* atau individu dapat mengusahakannya, tetapi sebatas memperoleh hak pakai, sedangkan hak milik tetap berada pada kaumnya. Sumber ekonomui yang vital ini, termasuk rumah dan benda tidak bergerak lainnya, disebut harta pusaka. Pewarisanya adalah dari nenek (*ninik*) turun ke *mamak* dan dari *mamak* ke *kemenakan*.

Semua bentuk warisan pada dasarnya dalam masyarakat Minangkabau matrilineal diwariskan kepada kemenakan, baik warisan gelar kehormatan (*sako*) maupun warisan harta (*pusako*). Gelar kehormatan diterima oleh kemenakan laki-laki dan warisan harta diterima oleh kemenakan perempuan. Dalam hal warisan harta, kemenakan laki-laki mempunyai hak dan kewenangan yang berbeda dengan kemenakan perempuan. Laki-laki mempunyai hak pakai (mengusahakan) sedangkan perempuan memiliki hak milik. Sebagai warisan, harta tidak boleh dibagi-bagi oleh orang yang berhak menerimanya. Harta itu harus dijaga agar tetap utuh demi terjaganya pula keutuhan kekerabatan, sehingga pada gilirannya harta itu diturunkan pula kepada kemenakan berikutnya. Dalam *mamang* adat dikatakan bahwa *warih dijawab pusako ditolong* (waris dijawab pusaka ditolong). Maksudnya, sebagai warisan harta itu diterima dari *mamak* dan sebagai pusaka harus dipelihara.

Membagi-bagi harta pusaka, apalagi oleh orang yang tidak berhak menerimanya, merupakan tindakan yang memecah belah ikatan kekerabatan. Tindakan itu dianggap sangat tabu dan sangat ditentang. Juga dianggap melanggar sumpah sakti nenek moyang; *ka ateh indak bapucuaik, ka bawah indak baurek, ditangh-tangah digiriak kumbang* (ke atas tidak berpucuk, ke bawah tidak berurat, di tengah dilarik kumbang). Sumpah itu bermakna bahwa pelanggaran terhadap ketentuan-ketentuan di atas akan mengakibatkan punahnya kekerabatan, dan selanjutnya adalah kepunahan struktur sosial Minangkabau itu sendiri. Dalam syarak tidak dikenal adanya harta pusaka, yang ada hanyalah harta seorang suami, seorang istri, anak, ayah, ibu, atau harta persekutuan suami istri, dan sebagainya. Pewarisan harta itu dilakukan menurut ketentuan syarak sebagaimana termaktub di dalam Al-Qur'an (QS. 4: 7-12, 176, 2:180, 5:106). Bila harta menurut adat diwariskan kepada kemenakan, maka harta menurut syarak diwariskan kepada anak. Dalam pembagiannya, hak anak laki-laki adalah sama dengan dua bagian yang menjadi hak anak perempuan.

Kedudukan Wanita

Wanita Minangkabau menempati kedudukan yang utama dan penting. Sekalipun *mamak* atau *tungganai* distatuskan sebagai kepala keluarga atau kepala waris, tetapi pada hakekatnya kekuasaan berada pada wanita, dalam hal ini adalah nenek (Hamka, 1984:23). Wanita tertua dalam suatu keluarga adalah *amban puruik*, yang menyimpan semua harta pusaka, berupa emas, perak, berlian, dan benda-benda kebesaran kaum. Harta pusaka diperuntukkan kepada wanita. Tokoh Bundo Kanduang, sebagaimana ditemui dalam kaba dan mitos tradisional Minangkabau, merupakan lambang bagi kebesaran dan keagungan wanita Minangkabau. Sekalipun anaknya Dang Tuanku yang menjadi Raja Alam, namun pada hakekatnya dia lah yang memerintah dan menghitamputihkan segala persoalan.

Syarak menentukan lain. Wanita mempunyai kedudukan

yang sama dengan laki-laki, baik dalam hal kesamaan kejadian (QS. 4: 1, 16:17) maupun kesamaan tanggung jawab keagamaan (QS. 16: 97, 33: 36). Keduanya dibedakan menurut kodrat (fitrah) masing-masing, dan pembagian tugas berdasarkan perbedaan fitrah tersebut. Wanita, menurut fitrahnya, adalah lemah dibandingkan dengan laki-laki, baik secara fisik maupun psikis. Oleh karena itu, syarak menetapkan bahwa “laki-laki adalah pemimpin bagi kaum wanita” (Hadits). Sehubungan dengan itu, di dalam suatu keluarga, laki-laki adalah kepala keluarga. Dia mempunyai tanggung jawab penuh atau lebih besar terhadap kesejahteraan dan kelangsungan keluarganya itu. Berdasarkan fitrah dan tanggung jawab itu, laki-laki memperoleh bagian yang lebih besar dibandingkan dengan wanita dalam hak memperoleh harta warisan. Bahagian anak laki-laki sama dengan dua bahagian yang akan diterima oleh seorang anak perempuan (QS. 4: 11), dan suami menerima bagian yang sama dengan dua kali lipat bagian yang diperuntukkan kepada istri (QS. 4: 12).

Perbedaan-perbedaan Lain

Perbedaan-perbedaan lain yang didasarkan pada perbedaan sumber nafkah dan sumber hukum, serta perbedaan sikap dan budaya antara adat dan syarak, ternyata masih banyak lagi. Umpamanya, perbedaan antara adat yang kolektivistik dengan syarak yang subyektivistik. Syarak memberi hidup bagi berkembangnya subyektivitas seorang individu dari ikatan kolektivisme yang mematikan kreativitas. Demikian pula perbedaan sikap dan pandangan terhadap pembaharuan, modernisasi atau terhadap kompromi dalam perbenturan dua nilai. Namun, beberapa hal sebagaimana telah dikemukakan di atas sudah cukup untuk memperlihatkan perbedaan adat dan syarak, yaitu perbedaan yang menjadi berbenturan dalam proses pengintegrasian keduanya.

Sikap Budaya

Orang Minangkabau selalu dihadapkan kepada keduaan

karena sikap budaya terbuka terhadap integrasi dengan budaya luar. Sikap ini diperlihatkan mereka ketika menerima ajaran Islam melalui beberapa mazhab (aliran) secara damai. Bahkan, konflik lebih dulu ditimbulkan oleh pertentangan aliran keislaman itu dibanding dengan konflik antara ulama dengan kaum adat. Dalam perbenturan yang terjadi, betapa pun kompleks dan tajamnya, akan tetap memperlihatkan keduaan itu tadi. Pertentangan antara tarekat Syatariyah dengan tarekat Naksabandiyah yang kemudian didominasi oleh golongan Naksabandiyah, ternyata ketika dominasi Naksabandiyah tadi ditentang pula oleh murid-murid Syekh Ahmad Khatib, mereka rujuk dan saling bahu membahu. Demikian pula Kaum Adat yang meminta Belanda untuk memerangi Paderi, setelah perang meletus banyak Kaum Adat yang bahu membahu dengan Paderi menentang penjajahan. Jadi, tidak ada konflik segitiga dan tidak ada konflik yang begitu sentral, sehingga mengancam polarisasi sosial yang keras.

Orang Minangkabau sebagaimana dikemukakan oleh Pariaman (dalam Brouwer, 1984: 200-2060) memiliki sikap sinkretis, ambiguitas dan demokratik dalam keduaan yang mewarnai kehidupan mereka. Bila dihadapkan kepada dua pilihan yang baik (*double approach*) mereka cenderung untuk mengambil keduanya, untuk menghindari pemilihan dengan segala konsekuensinya. Pilihan lain adalah melakukan kompromi dengan mengambil keduanya dalam beberapa segi yang baik dan menguntungkan saja. Sikap kompromi ini memang telah menjadi sikap hidup mereka sebagaimana dinyatakan dalam pepatah *lamak di awak, katuju dek urang* ‘sesuatu yang baik dan menyenangkan kita mestilah baik dan menyenangkan pula bagi orang lain’. Dalam hubungannya dengan persoalan adat dan syarak, sikap ini akan terlihat pada beberapa kasus sebagai berikut.

1. Orang Minangkabau adalah orang yang teguh memegang adat mereka. Oleh karena itu, merupakan suatu penghinaan bila mereka dikatakan tidak beradat. Di samping itu, mereka juga penganut ajaran Islam yang taat. Sudah menjadi pameo bahwa orang Minangkabau adalah orang Islam. Bila ada orang Minangkabau yang bukan muslim, maka itu bukan

orang Minang, tapi adalah orang *kabau* (kerbau). Demikian pula dalam hal pemberian prediket terhadap negerinya dengan sebutan Serambi Mekah, juga menunjukkan identitas bahwa mereka adalah muslim yang fanatik dan taat.

2. Rumusan *anak dipangku kemenakan dibimbing* merupakan suatu kompromi dalam ketegangan fungsi dan peranan seorang laki-laki Minangkabau sebagai seorang ayah dan sebagai *mamak*. Kompromi itu memperlihatkan suatu pergeseran semakin dekatnya hubungan anak dengan ayah, dan semakin renggangnya hubungan *mamak-kemenakan*. Akan tetapi, sekalipun hubungan ayah dengan anak semakin dekat, tanggung jawab terhadap *kemenakan* tidak dapat ditinggalkan begitu saja. Karena itu pula harta dibedakan menjadi dua kategori, yaitu harta pencaharian yang harus diwariskan kepada anak dan harta pusaka yang tetap harus diwariskan kepada *kemenakan*.
3. Rumusan kultural *adat basandi syarak, syarak basandi kitabullah, syarak mangato, adat mamakai*, juga merupakan kompromi antara adat dengan syarak yang berbenturan. Adat pada mulanya adalah bersendi alur dan patut. Kemudian setelah berintegrasi dengan syarak melalui konflik antara Kaum Adat dengan Ulama, maka dirumuskan dalam suatu perjanjian yang terkenal dengan Perjanjian Marapalam suatu konsensus. Konsensus itu merumuskan bahwa *Adat basandi syarak, syarak basandi adat*. Artinya Adat dan Islam adalah satu dan tidak dapat dipisahkan. Pemuka agama Islam menuliskannya *Adat basandi syarak, syarak basandi kitabullah*, yang artinya bahwa sumber dasar adat adalah syarak, sedangkan sumber dasar syarak adalah Al-Qur'an. Sementara itu, pemuka adat menuliskannya kemudian bahwa *Adat basandi alua jo patuik, syarak basandi kitabullah, adat jo syarak bukan sandi basandi, tapi sanda basanda*. Maksudnya adalah bahwa sendi adat adalah alurnya sendiri, sedangkan sendi Islam adalah kitabullah (Al-Qur'an). Keduanya mempunyai sendi yang berbeda, tetapi saling menopang

(Navis, 1984:87-88).

Sikap kompromi di atas merupakan perwujudan dari prinsip “keseimbangan dalam pertentangan” yang dilandasi oleh falsafah hidup Alam Terkembang Jadi Guru. Namun, sikap demikian bukanlah suatu penyelesaian terhadap perbenturan adat dan syarak. Dalam hal yang menyangkut hubungan antara manusia mungkin dapat dikompromikan, tetapi dalam hal yang essensial, seperti soal akidah (keimanan) tidak ada kompromi yang dapat diberikan oleh syarak. Praktek perjamuan pada hari ke 3, 7, 21, 40, dan 100 setelah kematian, sebagaimana diadatkan di beberapa daerah di Minangkabau, merupakan suatu contoh yang sebenarnya tidak dapat ditolerir oleh syarak, sekalipun hal itu dianggap sebagai persoalan adat, bukan persoalan syarak.

Perbenturan adat dan syarak merupakan suatu dilemma. Masyarakat Minangkabau dihadapkan kepada pilihan antara bertahan atau berkompromi; antara mengorbankan yang satu untuk menerima yang lain (Puspito, 1983:128). Terjadi ketegangan dan kegoncangan struktur nilai dari kedua belah pihak. Pemaksaan kompromi tak lebih akan mengakibatkan ketumpangtindihan dalam proses hancurnya kedua struktur nilai dari kedua sistim budaya tadi. Bentuk kompromi dalam kehidupan *anak dipangku kemenakan dibimbing*, hanyalah suatu keadaan dalam proses transisi menuju lenyapnya peranan *mamak* terhadap kemenakan. Demikian pula, setelah berkembangnya masyarakat Minangkabau, terjadinya komersialisasi harta pusaka sejak zaman kolonialisme Belanda hingga kini, yang menjadi pokok persengketaan antara *mamak* dan kemenakan atau antara sesama anggota kerabat matrilinealnya adalah harta pusaka itu. Konflik itu menyebabkan harta itu akhirnya dibagi-bagi atau dijual sehingga statusnya sebagai harta pusaka kaum menjadi lenyap. Lenyapnya harta pusaka berarti lenyap pulalah peranan *mamak* terhadap kemenakannya. Sebab, *anak dipangku dengan pencaharian, kemenakan dibimbing dengan harta pusaka*, demikian pepatah mereka. Keadaan itu merupakan gambaran arus kepunahan struktur adat yang tak terbendung lagi.

Sebaliknya, kompromi adat dan syarak juga menimbulkan

krisis terhadap struktur nilai syarak secara sekaligus. Sebab, sebagaimana dikemukakan tadi bahwa kompromi merupakan suatu dilemma, yakni pilihan antara mengorbankan yang satu untuk menerima yang lain. Krisis nilai itu semakin dahsyat karena arus modernisasi, industrialisasi, sekularisasi, dan sebagiannya, yang lebih berorientasi ke Barat, tak tersaring dan tak terbandung pula. Sebab, adat dan syarak sebagai dua landasan kehidupan keminangkabauan tidak pernah tuntas berintegrasi sehingga mencapai kesesuaian fungsinya di dalam kehidupan kemasyarakatan.

DAFTAR PUSTAKA

- Dept. Agama RI. 1986. *Al Qur'an dan Terjemahannya*. Jakarta: Intermasa.
- Abdullah, Imran T. et.al. 1985. *Memahami Drama Putu Wijaya: Aduh*. Jakarta: P3B.
- Adilla, Ivan, 1991, "Trilogi Perang Paderi: Mengambil Simbol Dari Sejarah" (makalah), Padang, Fakultas Sastra Universitas Andalas.
- Adilla, Ivan. 1987. "Puti Bungsu Wisran Hadi Dalam Tela'ah Sosiologi Sastra" (Skripsi Sarjana). Padang: Fakultas Sastra Universitas Andalas.
- Arifin, Boestanul. 1968. "Perbenturan Adat, Agama dan Hukum Negara", Dalam Muchtar Na'im: *Menggali Hukum Tanah dan Hukum Waris Minangkabau*. Padang: Sri Dharma.
- Ash Shieddieqy, Hasbi. 1970. *Hukum-hukum Fiqh Islam*. Yogyakarta: Bulan Bintang.
- Damono, Sapardi Djoko. 1984. *Sosiologi Sastra Sebuah Pengantar Ringkas*. Jakarta: Depdikbud P3B.
- Esten, Mursal. 1984. *Kritik Sastra Indonesia*. Padang: Angkasa Raya.
- Esten, Mursal. 1990. "Tradisi dan Modernitas Dalam Sandiwara, Teks Drama 'Cindue Mato' Karya Wisran Hadi Dalam Hubungannya dengan Mitos Minangkabau 'Cindue Mato' (Disertasi). Jakarta: Fakultas Pascasarjana Universitas Indonesia.
- Faruk Ht. 1988. *Strukturalisme Genetik dan Epistmologi Sastra*. Yogyakarta: Lukman Offset.

- Hadi, Wisran. 1983. *Tuanke Nan Renceh* (Drama), Padang: Fakultas Sastra Unand dan Bengkel Teater.
- Hadi, Wisran. 1991. *Haluan*. Padang (22 Juli).
- Hamka. 1982. *Ayahku; Riwayat Hidup Dr. H. Abdul Karim Amrullah dan Perjuangan Kaum Agama di Sumatera*. Jakarta: Umminda.
- Hamka. 1984. *Islam dan Adat Minangkabau*. Jakarta: PT. Pustaka Panjimas.
- Hasanuddin. 1991. "Nan Renceh Wisran Hadi; Suatu Dilemma Perbenturan Adat dan Syarak dalam Dinamika Kebudayaan Minangkabau". Dalam *Haluan*. Padang (29 Juli).
- Ibrahim, Mustafa. 1982. "Anggun Nan Tongga dan Puti Bungsu Wisran Hadi : Usaha Mencari Kreativitas pada Randai untuk Kepentingan Drama Modern" (Tesis). Padang: FKSS IKIP.
- Junus, Umar. 1980. "Wisran Hadi dan Perkembangan Drama Indonesia". Jakarta: Sinar Harapan (27 Desember)
- Junus, Umar. 1981. *Mitos dan Komunikasi*. Jakarta: Sinar Harapan.
- Junus, Umar. 1986. *Sosiologi Sastra; Persoalan Teori dan Metode*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Koentjaraningrat. 1987. "Kebudayaan Nasional Indonesia" *Kompas*. Jakarta: (9-12 Maret).
- Kompas*, 1990, 4 November, "Soal Epigonisme dalam Drama Modern: Drama Modern Indonesia Telah Miliki Jati Diri". Jakarta.
- Nasroen. 1971. *Dasar Filsafat Adat Minangkabau*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Navis, A.A. 1984. *Alam Terkembang Jadi Guru; Adat dan kebudayaan Minangkabau*. Jakarta: Grafitipers.
- Pariaman, H.H.B. Saanin Dt. Tan. 1984. "Kepribadian Orang dan Psikopatologinya". Dalam Brouwer (ed.). *Kepribadian dan Perubahannya*. Jakarta: Gramedia.
- Puspito, Hendro. 1983. *Sosiologi Agama*. Yogyakarta: Kanisius.
- Radjab, Muhamad. 1964. *Perang Paderi di Sumatera Barat (1803-1838)*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Rasyid, H. Sulaiman. 1976. *Fiqh Islam*. Jakarta: At-Tahiriyah.

- Schrieke, 1920, Pergolakan Agama di Sumatera Barat, Terjemahan dari "Bijdrage tot de bibliographie van tuidige grdsdienstige beweding ter Sumatera's Westkust", Jakarta, Bhratara.
- Sudjiman, Panuti (ed.). 1986. *Kamus Istilah Sastra*. Jakarta: Gramedia.
- Syafiril, 1989, Mempersoalkan Tradisi Kolektivisme, dengan Subyektivisme, sepuluh Drama Wisran Hadi Pemenang DKJ (skripsi), Padang, Fak. Sastra Unand.
- Teeuw, A. 1984. *Sastra Dan Ilmu Sastra*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Wellek, Rene & Austin Warren. 1990. *Teori Kesusastraan* (Terjemahan Mellani Budianta) Jakarta: Gramedia.

Bagian ini merupakan analisis atas realitas sosio kultural Minangkabau di Sumatera Barat dalam kaitan dengan kebijakan kepariwisataan. Secara langsung analisis ini bukan merupakan bagian dari wilayah kajian sastra, akan tetapi sebagai bagian dari realitas sosio kultural yang luas, analisis ini menunjukkan fenomena yang parallel dan ssaling terkait dengan analisis sastra pada bagian kedua.

Pokok persoalan yang dibahas dalam bagian ketiga ini, sebagaimana analisis pada bagian kedua, adalah perihal adat dan syarak sebagai sumber nilai dan rujukan dalam mengkreasi perubahan masyarakat. Bahasan bagian ini diawali dari konsep yang lebih luas dan universal, yakni dualitas dimensi manusiawi yang terdiri atas dimensi material dan dimensi moral. Bahasan akan dikerucutkan ke dimensi dualitas nilai dalam kepariwisataan yang secara spesifik terepresentasi dalam alur alir berpikir yang mendasari kebijakan pengembangan

Bagian Ketiga

**CLEAN
TOURISM,
KONFLIK, DAN
KONFORMITAS**

**Representasi
Wacana
Kebijakan dalam
Konstelasi Adat
dan Syarak**

kepariwisataan di Sumatera Barat, yakni nilai material-ekonomik dan nilai kultural-etik. Kerangka berpikir dualistis demikian menunjukkan bersesuaian dengan cara berpikir masyarakat yang menjadi subjek studi kasus di Maninjau, tempat yang menjadi destinasi pariwisata menarik dan yang diproyeksikan sebagai salah satu ikon pariwisata Sumatera Barat. Kerangka berpikir dimaksud memperkuat hipotesis bahwa adat dan syarak merupakan dua sistem nilai yang menjadi sumber rujukan dalam kreasi penataan internal masyarakat dan perubahan menuju ke kemajuan.

BAB VI

KEPARIWISATAAN

DAN DUALITAS NILAI

Pengantar

Bab ini ditujukan agar mahasiswa mampu memahami dan menjelaskan dualitas nilai yang inheren dalam kepariwisataan, yakni nilai progresif-ekonomik dan nilai cultural etik. Dualitas nilai tersebut tercermin dalam pendekatan pengembangan kepariwisataan secara nasional dan global. Dengan paradigma demikian pula, mahasiswa diharapkan mampu menjelaskan fenomena kepariwisataan Sumatera Barat dalam konstelasi adat dan syarak sebagai sumber nilai.

Dua Dimensi Kepariwisataan

Pariwisata merupakan industri terbesar dunia yang tumbuh secara amat pesat. Industri ini, menurut *World Travel and Tourism Council* (1992), telah menghasilkan *gross output* 3,5 triliun USD atau lebih dari 12 persen dari seluruh pengeluaran konsumen. Pariwisata dan travel juga memasok hampir 130 juta lapangan pekerjaan atau menyerap hampir 7 persen dari seluruh tenaga kerja. Oleh karena itu, kepariwisataan merupakan *leading industries contributor* terhadap GNP, yakni lebih dari 6 persen dan dengan

investasi melebihi 422 milyar USD. Kontribusi pariwisata dan travel tersebut, baik secara langsung atau tidak langsung, atau melalui pajak perseorangan, secara kuantitatif mencapai 400 milyar USD setiap tahun (Theobald, 1994:3-4).

Pertumbuhan industri pariwisata begitu spektakuler. Pada tahun 1992 tercatat 476 juta kunjungan wisatawan internasional ke berbagai negara di dunia. Hal itu menunjukkan tingkat pertumbuhan 4,6 persen, dengan total penerimaan devisa 279 milyar USD. Pada tahun berikutnya (1993), arus kunjungan wisatawan internasional mencapai 0,5 milyar, dengan tingkat pertumbuhan 5,04 persen, dan total penerimaan devisa 304 milyar USD. Apabila diasumsikan bahwa rata-rata pertumbuhan kepariwisataan internasional 3-4,5 persen, Sekretariat Jendral *World Tourism Organisation* (WTO) memprediksikan kedatangan wisatawan pada tahun 2000 akan mencapai tidak kurang dari 650 juta orang (WTO dalam Diparda Tk.I Sumbar, 1996a).

Dalam peta kepariwisataan internasional, Indonesia tidak termasuk ke dalam 15 negara tujuan wisata utama dunia yang dibuat oleh WTO tahun 1993. Walaupun demikian, Indonesia dicatat sebagai negara pada urutan ketujuh dalam kelompok sepuluh negara utama penerima devisa pariwisata di Asia Timur dan Pasifik. Indonesia bahkan merupakan negara di Asia Pasifik yang tingkat perkembangan kepariwisataannya paling pesat pada periode 1985-1993. Tingkat pertumbuhan kepariwisataan Indonesia adalah rata-rata 20,8 persen, disusul oleh Kepulauan Mariana Utara (18,4%), China (13,4%), Australia (12,7%), Hongkong (11,2 %), Thailand (11,2%), Republik Korea (11,2%), Malaysia (11,1%), Macau (10,8%), dan Singapura (10,0%)(WTO dalam Diparda Sumbar, 1996a).

Kontribusi kepariwisataan Indonesia terhadap penerimaan devisa tercatat 523,3 juta USD pada tahun 1985, meningkat menjadi 2.105,3 juta USD pada tahun 1990, dan 5.228,3 juta USD pada tahun 1995. Angka tersebut diprediksi akan meningkat terus menjadi 15 milyar USD pada tahun 2005, dengan jumlah kedatangan wisatawan mancanegara sebanyak 11,1 juta orang, dan dengan tingkat pertumbuhan rata-rata 12,23 persen per tahun.

Apabila pada periode 1985-1995 sektor pariwisata menempati urutan keempat dalam distribusi kontribusi terhadap devisa negara (setelah migas, kayu lapis dan tekstil), maka pada tahun 2005 sektor ini diproyeksikan akan menduduki urutan pertama menggantikan migas. Kepariwisataan akan menjadi andalan utama, dan menurut Sue Mather (editor *Travel and Tourism*) Indonesia pada tahun itu akan menduduki urutan kedua setelah Australia dalam laju perkembangan kepariwisataan di Asia Pasifik (Kompas, 1996:3 Oktober).

Perkembangan spektakuler industri pariwisata, sebagaimana digambarkan di atas, amat didukung oleh berbagai faktor, yang antara lain sebagai berikut. Pertama, semakin terbukanya akses ke berbagai negara dan kawasan di dunia, terutama sejak berakhirnya Perang Dunia II dan era Perang Dingin, yang menunjukkan ada dan terpeliharanya secara relatif keamanan dan perdamaian dunia. Kedua, meningkatnya taraf kesejahteraan perekonomian masyarakat dunia (meningkatnya pendapatan dan kebutuhan konsumsi bukan makanan, terutama kebutuhan rekreatif), sehingga memungkinkan bagi sebagian mereka untuk melakukan perjalanan wisata. Ketiga, tersedianya faktor-faktor pendukung industri pariwisata tersebut, misalnya: adanya *input* (objek dan daya tarik wisata), sarana infrastruktur (transportasi, akomodasi, dan konsumsi), sumberdaya manusia pengelola yang profesional; dan *output* berupa *benefit product* secara material atau moral spiritual, baik bagi wisatawan maupun bagi masyarakat setempat.

Pariwisata juga amat ditentukan perkembangannya pada suatu wilayah atau kawasan oleh sikap budaya (yang mendasari perilaku budaya) masyarakat pada wilayah atau kawasan tersebut. Hal itu mengindikasikan bahwa industri pariwisata atau kepariwisataan memiliki implikasi dan dependensi secara lintas sektoral. Masing-masing faktor dan sektor memiliki andil dan kontribusi bagi berkembang atau tidaknya suatu industri pariwisata pada suatu wilayah atau kawasan.

Secara ekonomis, pariwisata (internasional atau domestik) adalah industri yang sangat potensial, sebagaimana terlihat pada

deskripsi di atas. Pariwisata tidak saja penghasil devisa, akan tetapi juga mendorong pertumbuhan ekonomi, meningkatkan pendapatan daerah, memperluas lapangan kerja dan kesempatan berusaha, dan memberdayakan serta meningkatkan taraf perekonomian masyarakat daerah tujuan wisata setempat. Oleh karena itu, aspek-aspek ekonomis pariwisata menjadi fokus utama dalam penelaahan-penelaahan awal mengenai dampak pariwisata. Hal itu, menurut Cooper dan Archer, tidak semata-mata disebabkan oleh karena dampak ekonomis pariwisata lebih terukur dan terbaca secara kuantitatif, tetapi lebih diwarnai oleh optimisme bahwa studi tersebut akan memperlihatkan bahwa manfaat ekonomik pariwisata tertuju bagi masyarakat daerah tujuan wisata setempat (Cooper & Archer dalam Theobald ed.1994:73-91).

Tentu saja pariwisata tidak semestinya dilihat semata-mata dalam perspektif ekonomis. Pariwisata, di samping memiliki dampak positif secara ekonomis, ia juga menimbulkan berbagai tipe konsekuensi terhadap lingkungan dan sosio-kultural. Konsekuensi-konsekuensi tersebut kadangkala tidak ternilai secara kuantitatif ekonomis. Pariwisata dalam perspektif kultural-etik itu cenderung memiliki dampak negatif. Pembangunan dan pengembangan kepariwisataan di Hawaii, misalnya, telah menimbulkan konsekuensi seperti yang digambarkan Rohter sebagai *“a concrete jungle, a raucous sideshow,...a billion dollar mistakes”*. Pariwisata di Hawaii telah menimbulkan langka dan mahalnya perumahan, polusi air dan udara, keringnya sungai-sungai, erosi nilai tradisional akibat begitu banyaknya wisatawan, terganggunya masyarakat setempat oleh kebisingan pantai; lalu lintas; sampah-sampah bangunan; korban-korban, dan fakta demikian tidak henti-hentinya merusak pemandangan (Rohter, 1992). Potensi negatif pariwisata, seperti digambarkan di atas, menjadi landasan bagi berbagai kecemasan dan kekhawatiran masyarakat daerah tujuan wisata potensial. Apalagi, sekalipun tidak selalu demikian, citra universal kepariwisataan adalah apa yang disimbolkan dengan 4S, yakni: *sea, sun, sand, and sex*, yang dalam perspektif budaya Timur adalah citra yang identik dengan

prilaku kebebasan seksual dan dianggap mencemari nilai budaya mereka.

Dampak sosio kultural pariwisata seringkali dianggap sebagai akibat dari interaksi intensif antara *host-guest*. Namun, pengaruh di luar interaksi langsung tersebut justru lebih penting, karena mampu menyebabkan restrukturisasi pada berbagai bentuk hubungan di tengah masyarakat (Wood, 1984). Dampak pariwisata terhadap kelompok sosial yang berbeda juga tidak selalu sama (bahkan bisa bertolak belakang), dan dipahami secara berbeda pula oleh kelompok orang dengan latar sosio kultural yang berlainan. Kekhawatiran masyarakat Bali terhadap “kehancuran” budaya mereka akibat pariwisata, misalnya, ternyata setelah puluhan tahun tidak terbukti (Soemardjan, 1987). Dampak negatif pariwisata hanya pada “kulit luar”, tidak menyentuh kepada “inti” kebudayaan Bali (Astika, 1991; Mantra, 1990). Bahkan pada beberapa aspek, pariwisata dapat dikatakan sebagai pemerkokoh kebudayaan Bali. Perubahan yang terjadi masih tetap berada pada arus keberlanjutannya (Pitana, 1992). Sekalipun demikian, dalam perspektif masyarakat Minangkabau Sumatera Barat pariwisata cenderung sebagai sesuatu yang berpotensi destruktif terhadap sosio-kultural. Pariwisata oleh sebagian dari mereka dianggap sebagai sesuatu yang identik dengan maksiat, dan maksiat dianggap sebagai “virus” bagi kehidupan sosio kultural mereka yang berlandaskan adat dan syarak (Islam). Oleh karena itu, mereka ekstra hati-hati dalam menyikapi kebijakan kepariwisataan nasional yang menempatkan Sumatera Barat sebagai salah satu dari sepuluh daerah tujuan wisata utama di Indonesia. Kebijakan *clean tourism* cenderung merupakan salah satu cerminan sikap kehati-hatian dimaksud.

Identifikasi di atas menunjukkan bahwa kepariwisataan secara garis besar memiliki dua aspek, yakni: aspek material-ekonomik dan aspek kultural-etik. Di samping itu, pariwisata juga memiliki potensi dampak, yakni: dampak positif dan dampak negatif. Dampak positif seringkali dikaitkan dengan aspek material-ekonomik, sedangkan dampak negatif seringkali dikaitkan dengan aspek kultural-etik. Dalam kaitan itu,

pariwisata menurut Koentjaraningrat (Kompas, 1993) tidak saja dapat menimbulkan “kerusakan” kebudayaan, akan tetapi juga “kerusakan” lingkungan, membahayakan keamanan, dan penyebaran penyakit. Walaupun pada kenyataannya tidak selalu demikian, secara sederhana dan sangat umum, konsep dualitas nilai kepariwisataan (material-ekonomik dan kultural-etik) merupakan kerangka yang bermanfaat sebagai titik tolak perspektif dalam memahami fenomena kepariwisataan.

Dualitas nilai pariwisata di atas terefleksi di dalam konsep kebijakan kepariwisataan Pemerintah Daerah Sumatera Barat, yang disosialisasikannya sebagai *clean tourism*. Refleksi tersebut dapat dipahami karena pengembangan kepariwisataan di Sumatera Barat ditandai oleh adanya tarik tambang antara dua tuntutan atau dua kekuatan. Di satu pihak, kekuatan tersebut berupa tuntutan real pembangunan untuk meningkatkan taraf kesejahteraan ekonomi masyarakat Sumatera Barat khususnya dan pendapatan nasional pada umumnya (dalam hal ini kebijakan kepariwisataan Sumatera Barat merupakan implementasi terhadap program kebijakan kepariwisataan nasional). Sementara di pihak lain, kekuatan itu berupa beban dan tuntutan kultural-etik yang menghadapkan kepariwisataan dengan nilai-nilai moralitas (Baharin dalam Genta Budaya, 1996). Peningkatan taraf kesejahteraan ekonomi masyarakat begitu krusial dan pariwisata merupakan sektor alternatif potensial untuk merealisasikannya, namun sebaliknya pariwisata diyakini pula sebagai sesuatu yang potensial destruktif secara sosio-kultural. Secara implisit, terdapat adanya indikasi konflik psikologis dan konflik internal dalam masyarakat Minangkabau Sumatera Barat dalam menanggapi dan mengantisipasi pengembangan kepariwisataan dengan segala konsekuensinya. Dalam proses tarik tambang kedua kekuatan tadi, konsep *clean tourism* oleh Pemerintah Daerah cq. gubernur Hasan Basri Durin (1997) dimunculkan. Apakah *clean tourism* merupakan resultante dari dua kekuatan tadi, dalam bentuk konsep alternatif kompromistik dari kedua nilai pariwisata di atas?

Kebijakan *clean tourism* di satu pihak dapat dianggap sebagai

alternatif ideal, karena secara pragmatik-simbolik konsep *clean tourism* cenderung akomodatif terhadap kedua tuntutan progresif-ekonomik dan ekspresif-etik. Konsep *clean tourism* dinyatakan secara retorik sebagai kebijakan yang selektif dalam pengembangan kepariwisataan. Kepariwisata yang sesuai dengan konsep *clean tourism* adalah kepariwisataan yang bersih dari maksiat; bersih dari hal-hal yang bertentangan dengan nilai-nilai susila menurut adat dan agama Islam, yang dijunjung tinggi oleh masyarakat Minangkabau Sumatera Barat (Semangat, 1997). Dengan begitu, konsep *clean tourism* cenderung aspiratif terhadap berbagai tuntutan yang dinyatakan dalam berbagai ujuk rasa dan atau pun yang diamanatkan oleh pemuka masyarakat yang duduk di DPRD Tk.I Sumbar. Beberapa ujuk rasa yang dimaksud adalah yang dilakukan mahasiswa Sumatera Barat dalam menuntut pembatalan turnamen bola voli pantai di Pariaman (1993), menuntut penutupan diskotik H.E.C.di Padang (1995), dan penggerebekan massa terhadap pondok wisata Davinci di Maninjau (1997). Berbagai peristiwa tersebut mengekspresikan sikap masyarakat Sumatera Barat yang anti maksiat, tetapi bukan anti pariwisata, seperti terlihat pada sebuah panflet demonstrasi pada 1993: "Olah Raga dan Pariwisata: Yes, Buka Aurat dan Maksiat:No".

Di samping itu, kebijakan *clean tourism* juga dianggap sebagai ekspresi sikap ambiguitas dalam pengembangan kepariwisataan di Sumatera Barat. Ida Bagus Rata, dalam suatu diskusi kelas PS Magister Kajian Budaya (Pebruari 1998) secara lisan menyatakan bahwa kebijakan seperti itu bukanlah kebijakan untuk mengembangkan kepariwisataan. "Bagaimana mungkin pariwisata berkembang apabila setiap tamu (berpasangan) harus diteror dengan pertanyaan dan pemeriksaan surat nikah?". Sementara itu, Muslim, seorang perantau asal Minang di Bali, juga secara lisan (Agustus 1997) menyatakan bahwa Pemda Sumatera Barat terkesan ragu-ragu dalam mengembangkan kepariwisataan di Sumatera Barat. Fenomena tersebut, menurut salah seorang peserta Seminar Kepariwisata di hotel Bali Beach (1997), adalah refleksi dari sikap "tertutup" masyarakat Minangkabau Sumatera

Barat dalam berinteraksi dengan kelompok masyarakat yang berlatar sosio kultural berlainan.

Tentu saja tidaklah tepat untuk menyatakan bahwa masyarakat Minangkabau secara sosio kultural tertutup dalam interaksi sosial. Secara historis, masyarakat Minangkabau Sumatera Barat telah melakukan kontak budaya dengan bangsa asing, seperti bangsa Gujarat, Persia, India, dan sebagainya, melalui kontak dagang rempah-rempah. Proses masuknya Islam ke Minangkabau terjadi secara damai, tanpa penaklukan. Islam dipelajari oleh orang Minangkabau ke sumbernya, yakni Makkah atau Mesir, untuk dikembangkannya di negeri sendiri, sejak abad ke 14 Masehi. Bahkan sejarah juga mencatat bahwa banyak orang Minangkabau yang mengembangkan ajaran Islam itu ke negeri yang jauh di seberang lautan. Dalam catatan kronik Islam di Filipina, dikisahkan bahwa pada tahun 1390 seorang yang bernama Rajo Bagindo dari Minangkabau beragama Islam telah datang memimpin pasukan menyerang Moro. Ia menetap di sana, menjadi raja dan mengislamkan masyarakat Moro di Filipina Selatan (Navis, 1984:26). Demikian pula Khatib Tunggal yang kemudian dikenal dengan nama Dato' Ribandang, adalah seorang yang paling terkemuka di Sulawesi Selatan, karena megislamkan raja Goa, kemudian menjadi anggota kerabat istana (Navis, 1984:28). Dalam pergerakan pembentukan bangunan *nation state* Indonesia, orang Minangkabau juga banyak terlibat mengarsiteki. Muhamad Yamin, Muhamad Hatta, Sutan Syahrir, Haji Agus Salim, dan lain-lain, adalah beberapa dari tokoh Minangkabau yang tidak dapat dipisahkan dari proses pembentukan negara Indonesia ini. Demikian pula secara sosio kultural, *merantau* (melakukan migrasi ke luar teritorial budaya mereka yang merefleksikan sikap terbuka dan interaktif dengan masyarakat berlatar sosio kultural berbeda) merupakan tradisi yang melembaga dalam masyarakat Minangkabau.

Orang Minangkabau menurut Thomas & Backmann (1985) memiliki sikap mental yang *outward looking*. Sikap mental seperti itu diciptakan oleh tata sosio kultural mereka yang menempatkan seseorang lebih diterima di kelompok masyarakat lain daripada

di kelompok masyarakat mereka sendiri. Misi seorang Dato' Ribandang dan Raja Baginda lebih berhasil mengembangkan ajaran Islam tanpa konflik di negeri lain daripada misi Haji Miskin dkk dalam melakukan pembaharuan kehidupan keagamaan di negerinya sendiri; karena membuahkan konflik besar yang memuara menjadi Perang Paderi (1821-1837). Dengan demikian, ada kecenderungan bahwa orang Minangkabau terbuka atau membuka diri terhadap berbagai bentuk interaksi bahkan akulturasi dengan kelompok masyarakat lain di luar teritorial budaya mereka. Akan tetapi, sebaliknya cenderung "tertutup" atau tepatnya selektif terhadap interaksi atau akulturasi di dalam teritorial budaya mereka, yakni alam Minangkabau.

Dengan demikian, kebijakan *clean tourism* tidak saja eksotik, akan tetapi dengan segala persoalannya merupakan suatu fenomena sosio kultural yang menarik untuk dikaji, baik dalam perspektif keilmuan maupun kebijakan. Kajian dalam perspektif keilmuan dimaksudkan sebagai usaha menganalisis kebijakan tersebut sebagai fenomena sosio-kultural. Deskripsi analitis terhadap objek kajian tersebut merupakan sesuatu yang bermanfaat sebagai masukan dan evaluasi bagi pengambil keputusan untuk melakukan langkah-langkah antisipasi ke depan. Dengan demikian, analisis ini memiliki keniscayaan untuk tidak sekadar bersifat deskriptif (menggambarkan bagaimana sesuatu itu ada) belaka, akan tetapi juga bersifat preskriptif (menggambarkan bagaimana sesuatu itu mesti ada).

Pendekatan Kepariwisata

Kepariwisata merupakan fakta kemanusiaan atau fenomena insani yang kompleks. Sebagaimana dikemukakan sebelumnya, kepariwisataan berimplikasi pada dua aspek manusiawi, yakni aspek material-ekonomik dan aspek kultural-etik. Dalam praktek, kepariwisataan melibatkan tiga komponen pelaku utama pariwisata, yakni: (1) mereka yang mencari kepuasan atau kesejahteraan lewat perjalanan yang dilakukan (wisatawan, tamu atau *guest*), (2) mereka yang tinggal dan berdomisili dalam

masayarakat yang menjadi tujuan pariwisata (tuan rumah, penduduk setempat/*host*), dan (3) mereka yang mempromosikan dan menjadi perantaranya (pelaku bisnis pariwisata, *broker*).

Kepariwisataan pertama-tama memperlihatkan kecenderungan orientasi yang menekankan diri pada aspek material-ekonomik dan mengabaikan aspek kultural-etik. Artinya, pendekatan kepariwisataan awal menekankan pada aspek keuntungan ekonomis pariwisata semata-mata. Namun, dalam perkembangannya pendekatan kepariwisataan mengakomodasi kedua aspek tersebut, sebagaimana terlihat pada klasifikasi pendekatan kepariwisataan yang dikemukakan Spillane (1994: 28-30), sebagai berikut.

1. Pendekatan *advocacy* (1960-an), yaitu pendekatan yang mendukung kepariwisataan dan menekankan pada keuntungan ekonomis. Kepariwisataan dinyatakan sebagai faktor yang mendukung bagi berbagai kegiatan ekonomis, menciptakan lapangan kerja baru, menghasilkan devisa, dan berbagai keuntungan material lainnya.
2. Pendekatan *Cautinary* (1970-an), yaitu pendekatan yang mempertanyakan bahkan menolak pendekatan *advocacy*. Pariwisata dipandang sebagai faktor yang mengakibatkan kerugian (*disbenefits*) dalam berbagai aspek sosio-ekonomik, yakni menimbulkan lapangan kerja musiman dan kasar (rendahan), mengakibatkan kebocoran devisa asing, komersialisasi budaya, dan menimbulkan berbagai konflik.
3. Pendekatan *adaptancy*, yaitu pendekatan yang menekankan bahwa pengaruh negatif kepariwisataan dapat dikontrol dengan menyesuaikan konsep pengembangan kepariwisataan dengan negara atau daerah tujuan wisata. Pendekatan ini mengasumsikan bahwa alam dan budaya dapat digabungkan dalam suatu konteks. Oleh karena itu, diperlukan suatu strategi dalam bentuk pengembangan kepariwisataan skala kecil, pariwisata yang terkontrol, pariwisata yang seimbang (*sustainable*), pariwisata untuk menikmati kehidupan masyarakat setempat, dan pariwisata yang berkaitan dengan ekologi (*eco tourism*). Mass

tourism dianggap berbahaya. Kepariwisata harus sesuai dengan pandangan/ selera tuan rumah dan tamu. Untuk itu, kepariwisataan alternatif adalah *agro tourism, appropriate tourism, balance tourism, community tourism, compatible tourism, ethnic tourism, green tourism, life-seing tourism, nature tourism, people to people tourism, small scale tourism, recreational tourism, eco tourism, responsible rural tourism*, dan sebagainya.

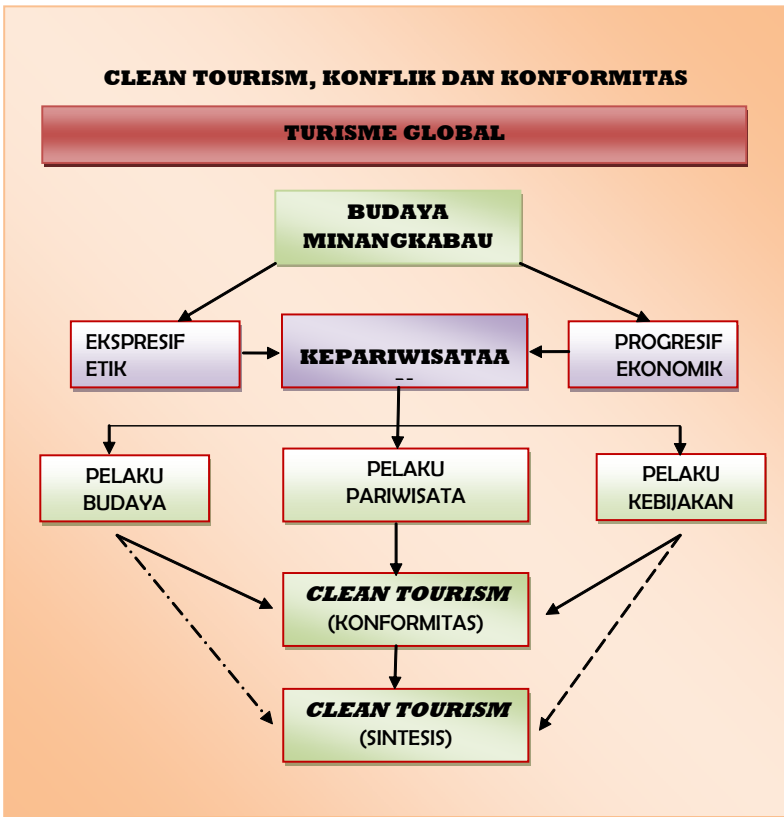
4. Pendekatan *developmental*, yakni pendekatan yang menekankan bahwa kepariwisataan dapat disesuaikan dengan keadaan masyarakat tuan rumah dan peka terhadap selera tuan rumah. Hal itu dianggap dapat mengurangi jurang pemisah antara hak dan tanggungjawab dari tamu, tuan rumah, dan perantaranya. Hal itu juga mempengaruhi pilihan wisatawan terhadap daerah tujuan wisata dan juga cara hidup di daerah tujuan wisata itu. Pendekatan ini juga disebut sebagai *knowledge based* (pandangan berdasarkan ilmu pengetahuan). Maksudnya, pariwisata perlu dipelajari sebagai suatu sistem secara holistik, sebab pariwisata adalah bidang penelitian yang multi disipliner. Teori yang diterapkan berasal dari berbagai bidang yang berkaitan dengan kepariwisataan. Pendekatan ini terbuka terhadap ketiga pendekatan sebelumnya. Asumsi yang mendasarinya adalah anggapan bahwa pariwisata berkembang sebanyak jenis wisatawan. Ada wisatawan antropologis, wisatawan bisnis, wisatawan budaya, wisatawan tujuan tertentu, wisatawan nostalgia, wisatawan orang tua, wisatawan rohani, wisatawan rekreasi, wisatawan kaum muda, dan sebagainya. Buku ini memiliki kecenderungan berpihak kepada pendekatan yang keempat.

Kerangka Pemahaman

Berdasarkan kepada uraian-uraian terdahulu, konflik dan konformitas dalam proses pengembangan kepariwisataan di Sumatera Barat dapat direkonstruksi ke dalam sebuah model sistematis, sebagaimana terlihat pada Bagan 2 di bawah ini. Bagan

tersebut merupakan model sebagai kerangka konseptual yang mendasari pemahaman atas kebijakan kepariwisataan Sumatera Barat itu. Model tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut.

1. Kebudayaan Minangkabau, sebagaimana kebudayaan manusia secara universal (sesuai dengan konsep Durkheim, Ogburn, dan Weber), secara garis besar dapat dibedakan menjadi kebudayaan material dan moral (non-material). Keduanya sama-sama berperan dalam menentukan atau mempengaruhi tindakan manusia atau individu masyarakatnya.
2. Salah satu wujud dari masing-masing kategori kebudayaan itu adalah ekonomi (material) dan etik (moral). Dalam proses sosial yang berkaitan dengan turisme atau kepariwisataan, kedua komponen kebudayaan itu teraktualisasi dalam bentuk tuntutan progresif-ekonomik dan ekspresif-etik. Dualitas tuntutan tersebut, dalam proses sosial masyarakat Minangkabau menyatu, tidak dapat dipisahkan satu sama lain, sehingga menimbulkan konflik. Keadaannya akan berbeda apabila kedua tuntutan tersebut dihadapi oleh seseorang orang Minangkabau di luar teritorial budaya mereka. Apabila hal itu dihadapi di perantauan, misalnya, kedua faktor itu cenderung dapat terpisahkan (Esmara, 1983). Dalam konteks turisme atau kepariwisataan yang dibicarakan di sini, proses sosial terjadi dalam teritorial budaya mereka sehingga aktualisasi kedua tuntutan dimaksud mewujudkan dalam bentuk konflik.



Bagan 2, Alur Alir Konflik Kepariwisata Sumatera Barat

3. Konflik-konflik aktual terjadi antara Pelaku Kebijakan, Pelaku Pariwisata, dan Pelaku Budaya. Konflik-konflik dapat dibedakan kepada dua tahap, yakni (1) tahap menghasilkan konsensus (secara politis) atau konflik yang terjadi sebelum konsensus dihasilkan, dan (2) tahap menghasilkan sintesis (secara kultural) atau konflik yang terjadi setelah konsensus (secara politis) dihasilkan.
4. *Clean Tourism I* (level IV) adalah konsep kebijakan pemerintah daerah dalam pengembangan kepariwisataan di Sumatera Barat. Sebagai kebijakan, *clean tourism* dianggap

sebagai hasil konsensus secara kolektif dalam suatu proses sosial; atau suatu goal tindakan kolektif yang dipilih berdasarkan seleksi nilai dan persetujuan politis. Dengan kata lain, mengacu kepada definisi Mayer & Greenwood (1984:27), kebijakan (*clean tourism*) merupakan suatu keputusan kehendak yang dibuat atas nama kolektif, untuk mempengaruhi perilaku anggota-anggotanya melalui penggunaan sanksi positif atau negatif. Di dalam kebijakan tersebut, secara inheren, terkandung konsep-konsep efisiensi, efektifitas, feasibilitas, dan etik. *Clean tourism*, sebagai konsensus, adalah wujud konformitas dari konflik-konflik yang mendasarinya. Berdasarkan kepada pola konflik sosial adat dan Islam, sebagaimana dirumuskan pada bagian I di atas, maka diasumsikan bahwa *clean tourism* (sebagai konsensus) tidak bebas konflik. Konflik-konflik (konflik kreatif) akan tetap muncul dan bahkan diperlukan, sehingga dihasilkan suatu sintesis kultural.

5. Konflik mengenai kepariwisataan, sekalipun tidak sesentral dan semendasar konflik antara adat dan Islam, namun cenderung berimplikasi kepada hal-hal yang prinsipil pula. Hal-hal yang prinsipil dimaksud adalah hal-hal yang berkaitan dengan perbuatan maksiat dan *tanah pusaka* atau *tanah ulayat*; hal-hal yang menjadi pokok pertentangan antara Kaum Adat dan Kaum Ulama pada masa lalu. Konsensus politis *clean tourism* (Konformitas), belumlah sesuatu yang final secara kultural. Konflik-konflik diasumsikan akan terus ada, sebagai wujud dialektik masyarakat Minangkabau, untuk menggiring konsensus politis *clean tourism* menjadi suatu sintesis kultural. Artinya, *clean tourism* diharapkan tidak saja sebagai kebijakan politik, akan tetapi merupakan suatu budaya; suatu yang secara fundamental merefleksikan sistem nilai yang dihayati oleh masyarakat setempat, yang dilandasi oleh adat dan Islam, yakni *clean tourism* (Sintesis).

BAB VII

PENGEMBANGAN

KEPARIWISATAAN

SUMATERA BARAT

Pengantar

Uraian bab ini ditujukan agar pembaca memahami secara analitis dan kritis bahwa kepariwisataan adalah fakta kemanusiaan, karena merupakan aktifitas atau perilaku manusia, serta hasil dari aktifitas atau perilaku itu, baik verbal maupun fisik. Sebagai fakta kemanusiaan, kepariwisataan berimplikasi pada dua aspek manusiawi, yakni aspek material-individual dan aspek moral-sosial, sesuai dengan konsep dualitas manusia Durkheim. Aspek pertama berkaitan dengan tuntutan pemenuhan kebutuhan material manusia secara individual, terutama pada sektor ekonomi, sedangkan aspek kedua berkaitan dengan tuntutan agar tindakan-tindakan individual tidak bertabrakan satu sama lain, sehingga ditentukan apakah suatu tindakan individual pantas atau tidak, bermoral atau tidak. Nilai ukuran kepantasan secara sosial dimaksud, dalam perspektif buku ini disebut sebagai nilai kultural-etik. Berdasarkan kepada konsep itu, pembangunan dan pengembangan kepariwisataan Sumatera

Barat, sebagai implementasi kebijakan kepariwisataan nasional, dapat dijelaskan sebagai resultante dari tuntutan progresif-ekonomik dan tuntutan ekspresif-etik, sebagaimana dijelaskan pada sebelumnya. Tuntutan pertama mengekspresikan harapan terhadap kepariwisataan sebagai sektor ekonomi potensial, sedangkan tuntutan kedua mengekspresikan kecemasan terhadap dampak kepariwisataan yang potensial sebagai “*pollutant*” terhadap sosio-kultural, secara etik.

Latar Belakang Sosio-Ekonomik

Aktualisasi tuntutan progresif-ekonomik dalam kepariwisataan Sumatera Barat dapat dilihat pada dua hal, yakni: potensi ekologis sebagai sumber ekonomik dan tingkat kesejahteraan ekonomik masyarakat yang relatif rendah.

Ekologi dan Potensi Ekonomik

Secara ekologis Sumatera Barat adalah sebuah propinsi di pulau Sumatera yang menghadap ke Samudera Indonesia. Propinsi ini terletak pada 0°54 LU -3°54 LS, dan 98°36 BT-101°53 BT, pada ketinggian 2-1.470 meter dari permukaan laut, dan dengan luas wilayah 42.297,30 Km². Propinsi ini secara administratif geografis berbatasan dengan Propinsi Sumatera Utara di sebelah Utara; Propinsi Jambi dan Bengkulu di sebelah Selatan; Propinsi Riau dan Jambi di sebelah Timur; Samudera Indonesia di sebelah Barat.

Topografi daerah Sumatera Barat adalah perpaduan antara bukit dan lembah pada gugusan Bukit Barisan, serta dataran rendah yang merupakan muara-muara sungai menuju ke Samudera Indonesia. Secara umum topografi daerah ini dapat dibagi menjadi tiga bagian, yakni sebagai berikut.

1. Pada bagian barat pada umumnya adalah dataran rendah berupa tanah pertanian sawah dan pantai dengan berbagai tipe, termasuk dataran kepulauan Mentawai.
2. Pada bagian tengah terdiri atas dataran tinggi, pegunungan, lembah, ngarai, danau, dan hutan tropis.

3. Pada bagian timur terdiri atas tanah perbukitan yang sebagian dijadikan lahan pertanian dan sebagian lainnya berupa hutan tropis pula.

Ada 18 buah gunung yang terdapat di daerah ini, dan tiga di antaranya adalah gunung berapi yang masih aktif, yakni Gunung Merapi dengan ketinggian 2.891 M, Gunung Talang dengan ketinggian 2.572 M, dan Gunung Tandikat dengan ketinggian 2.438 M. Di Sumatera Barat juga terdapat 230 buah sungai, dan lima buah danau, yakni: Danau Maninjau dengan luas 9.950 Ha, Danau Di Bawah dengan luas 1.400 Ha, Danau Di Atas dengan luas 3.150 Ha, Danau Singkarak dengan luas 13.011 Ha, dan Danau Talang (Diparda Sumbar, 1996b dan BPS Sumbar, 1996a).

Daerah Sumatera Barat terdiri atas 70,45 persen hutan lebat, dan 356.004 Ha dari hutan lebat tersebut adalah hutan konservasi yang dapat digunakan untuk kegiatan pembangunan. Sumberdaya air yang dimiliki cukup memadai, baik untuk pembangkit listrik (PLTA), atau pun untuk keperluan irigasi, industri, dan keperluan rumah tangga. Temperatur daerah ini rata-rata 27°C dengan penurunan 0,60°C setiap ketinggian 100 meter. Curah hujan merata sepanjang tahun. Musim hujan terjadi antara bulan Oktober-April, dengan curah hujan cukup tinggi (Diparda, 1996b).

Secara umum wilayah Sumatera Barat terdiri dari daerah perbukitan sehingga sebagian besar merupakan lahan yang tidak dapat dimanfaatkan untuk budidaya pertanian. Fakta itu secara rinci disajikan pada Tabel 3.1 di bawah ini.

Tabel 3.1 Jenis Penggunaan Tanah di Sumatera Barat

No	Jenis Penggunaan	Luas (Ha)
1	Hutan perlindungan dan pelestarian alam	846.175
2	Hutan lindung	251.931
3	Hutan produksi terbatas	405.060
4	Hutan produksi	258.465
5	Hutan produksi yang dikonversi	2.428.074
6	Hutan lebat	265.650
7	Perkebunan	236.531
8	Sawah	144.883
9	Kebun campuran	103.442
10	Kampung	62.619
11	Tegalan	548.817
	Jumlah	5.551.647

Sumber: Diparda Sumbar, 1996b.

Pola ekologis daerah Sumatera Barat, sebagaimana digambarkan di atas, merupakan sumberdaya ekonomi utama bagi masyarakat setempat. Potensi tersebut dapat diterangkan bahwa luas wilayah daratan Sumatera Barat mencapai 42.297,30 Km² (sama dengan 2,17 persen dari luas daratan Indonesia yang luasnya mencapai 1,9 juta Km²). Dari luas itu hanya sekitar 13 persen saja yang dapat dimanfaatkan untuk budidaya pertanian, baik berupa dataran tinggi atau dataran rendah. Walaupun demikian, sektor pertanian merupakan kontributor terbesar terhadap Produk Domestik Regional Bruto (PDRB) Sumatera Barat, yakni 20,78% pada tahun 1995 dan 20,81% pada tahun 1996. Sektor ini telah menghasilkan produksi padi 1,97 juta ton kering giling pada tahun 1996, mengalami kenaikan sebesar 7,76% dari tahun sebelumnya, ubi kayu 100,7 ribu ton, jagung 53,4 ribu ton, dan ubi jalar 36,0 ribu ton. Hal itu didukung pula oleh sub-sektor perkebunan, peternakan, dan perikanan.

Di samping sektor pertanian, sumber produksi Sumatera Barat adalah pada kekayaan alam yang dimilikinya. Berdasarkan penelitian, kekayaan alam yang dimiliki oleh Sumatera Barat

adalah batubara di daerah Ombilin dan beberapa daerah lainnya, seng, air raksa, perak, emas, mangan, timah hitam, batu kapur, dan tanah liat sebagai bahan baku pokok pembuat semen. Potensi mineral yang dimiliki selain batubara dan timah hitam adalah besi, tembaga, kaolin, dan marmer. Sumber pertambangan ini pada tahun 1996 telah memberi kontribusi sebesar 6,10 persen terhadap PDRB Sumatera Barat (Tabel 3.2). Artinya, sektor ini adalah penyumbang PDRB pada urutan keenam, setelah pertanian, perdagangan-hotel-restoran, industri, pengangkutan dan komunikasi, dan bangunan.

Tabel 3.2 Laju Pertumbuhan dan Distribusi PDRB
Sumatera Barat 1995-1996

NO	LAPANGAN USAHA	Pertumbuhan (%)		Distribusi (%)	
		1995	1996	1995	1996
1	Pertanian	7,93	5,99	20,78	20,81
2	Pertambangan dan				
	Penggalian	19,13	6,13	6,25	6,10
3	Industri	12,28	12,37	15,28	15,65
4	Listrik, Gas, dan Air				
	Minum	26,19	24,93	1,09	1,20
5	Bangunan	9,19	10,05	6,50	7,17
6	Perdagangan, hotel,				
	restoran	6,47	7,72	16,99	16,21
7	Pengangkutan dan				
	Komunikasi	11,40	8,24	11,45	11,79
8	Keuanga, persewaan,jasa	3,26	3,31	5,53	5,20
9	Jasa-jasa	5,02	5,84	16,13	15,86
	PDRB	8,93	7,83	100,00	100,00

Sumber: Biro Pusat Statistik, 1996b.

Dominasi sektor pertanian juga dapat dilihat pada kontribusi terhadap komoditi ekspor Sumatera Barat pada tahun 1996. Biro Pusat Statistik Jakarta mencatat, komoditi-komoditi ekspor utama Sumatera Barat adalah kopi, kayu manis dan bunganya, biji pala dan bunganya, damar dan getahnya, karet, bungkil kelapa,

sayur-sayuran dan pertanian olahan, kayu dan hasil-hasilnya, ikan dan daging; dari sektor pertanian. Sementara itu sektor industri pengolahan menyumbang semen, meubel, bahan celup sintetik organik, dan lain-lain. Sektor pertanian juga penyerap tenaga kerja paling banyak, disusul perdagangan-hotel-restoran dan sektor jasa. Nilai ekspor berdasarkan jenis dan persentase tenaga kerja menurut lapangan pekerjaan terlihat pada Tabel 3.3 dan Tabel 3.4 berikut.

Tabel 3.3 Ekspor Sumatera Barat Menurut Jenis Komoditi, 1996

No.	JENIS KOMODITI	Volume (Ton)	Nilai (000 USD)
1	Kopi	2.113	3.028
2	Ikan	109	553
3	Kayu Manis dan Makanan Olahan lainnya	1.710	3.773
4	Biji Pala, dan Bunganya dan Kapulaga	120	151
5	Damar dan Getahnya	889	273
6	Sayuran, Buah dan Pertanian Olahan	557	340
7	Batu Bara	1.719.830	56.566
8	Hasil Tambang Lainnya	23.193	1.017
9	Kayu dan Hasil-hasilnya	43.154	38.355
10	Karet	149.733	194.547
11	Bungkil Kelapa dan Lainnya	6.035	592
12	Daging	4	8
13	Semen	290.944	14.835
14	Meubel dan Bagiannya dari Bahan Lain	87	80
15	Barang dari Bahan Lain	-	-
16	Bahan Celup Organik Sintetik	153	274
17	Industri Lain	16.261	14.956
18	Lainnya	44.326	31.191
	Jumlah	2.299.281	360.539

Sumber: Biro Pusat Statistik, 1996c

Tabel 3.4 Persentase Penduduk Berumur 10 tahun ke Atas yang Bekerja Menurut Lapangan Pekerjaan Utama

No.	Lapangan Usaha	1995	1996
1	Pertanian, Kehutanan, Perburuan, dan Perikanan	50,59	51,08
2	Industri	6,28	5,77
3	Perdagangan, Rumah Makan dan Hotel	17,23	17,64
4	Jasa-jasa	17,37	16,03
5	Lainnya	8,53	9,49
	Jumlah (%)	100.00	100.00

Sumber: Biro Pusat Statistik, 1996d

Deskripsi di atas memperlihatkan bahwa sektor pertanian di samping merupakan penyumbang terbesar bagi PDRB Sumatera Barat (20 persen lebih) juga penyerap tenaga kerja paling besar (50% lebih). Di samping itu, bersama-sama dengan sektor pertambangan dan penggalian, sektor pertanian adalah pemasok utama bagi komoditi ekspor Sumatera Barat. Walaupun demikian, kedua sektor tersebut, sebagai kelompok sektor primer, memberi kontribusi terhadap PDRB Sumatera Barat hanya sekitar 27%. Angka tersebut sedikit di atas kontribusi sektor sekunder (24%) dan jauh di bawah kontribusi sektor tersier, yang mencapai 46%, (Tabel 3.5) dan persentase pertumbuhannya adalah 6,74% (Tabel 3.6). Namun, perlu dicatat bahwa tingginya nilai tambah kelompok sektor tersier disebabkan oleh cukup tingginya sumbangan sektor pemerintahan dan pertahanan, yakni mencapai 74 % pada 1995 dan 1996.

Tabel 3.5 Nilai Tambah dan Kontribusi Kelompok Sektor PDRB Sumatera Barat Atas Dasar Harga Berlaku Tahun 1995-1996

No.	Kelompok Sektor	Nilai Tambah (Juta Rupiah)		Kontribusi (%)	
		1995	1996	1995	1996
1	Primer	2.234.058,44	2.554.267,41	27,02	26,91
2	Sekunder	1.890.725,24	2.279.937,69	22,87	24,02
3	Tersier	4.143.339,79	4.656.947,93	50,11	49,07
	PDRB	8.253.733,27	9.465.496,33	100,00	100,00

Sumber: Biro Pusat Statistik, 1996b

Tabel 3.6 Nilai Tambah dan Pertumbuhan Kelompok Sektor PDRB Sumatera Barat Tahun 1995-1996, Atas Dasar Harga Konstan 1993

No.	Kelompok Sektor	Nilai Tambah (Juta Rupiah)		Pertumbuhan (%)	
		1995	1996	1995	1996
1	Primer	1.957.673,58	2.075.638,92	10,45	6,03
2	Sekunder	1.604.906,84	1.803.738,45	12,07	12,39
3	Tersier	3.491.617,78	3.727.048,33	6,74	6,74
	PDRB	7.054.198,20	7.606.425,70	8,93	7,83

Sumber: Biro Pusat Statistik, 1996b

Dari uraian di atas tampak bahwa perekonomian daerah Sumatera Barat bercorak sebagai berikut. (1) Sumberdaya alam yang menjadi basis perekonomian Sumatera Barat adalah berupa lahan pertanian yang secara terbatas pada 13 persen dari luas wilayah daratan propinsi ini, dan bahan galian dan tambang yang secara juga terbatas tanpa migas. (2) Sektor pertanian merupakan penyumbang terbesar terhadap PDRB, yaitu lebih 20 persen, namun secara amat mencolok menyerap tenaga kerja mencapai 51 persen. (3) Dengan begitu, mata pencaharian penduduk Sumatera Barat adalah 51 persen di sektor pertanian dan 49 persen di sektor non-pertanian; seperti industri, perdagangan-hotel dan restoran, jasa-jasa, dan lainnya. (4) Struktur perekonomian Sumatera Barat

masih didominasi oleh sektor pertanian.

Dominasi sektor pertanian pada struktur perekonomian Sumatera Barat, sebagaimana terlihat pada uraian di atas, menempatkan daerah itu pada taraf masyarakat primer yakni masyarakat agraris. Hal itu berbeda dari struktur ekonomi Indonesia yang dimotori oleh sektor industri. Sektor industri yang menjadi *leading sector* pada perekonomian Indonesia hanya menempati urutan ketiga dalam pembentukan nilai tambah bruto Sumatera Barat. Sedangkan sektor perdagangan, hotel dan restoran, sama-sama merupakan penyumbang terbesar kedua terhadap PDRB Sumatera Barat dan PDB Indonesia. Dengan kata lain, Sumatera Barat masih berada pada taraf masyarakat agraris yang berbeda dari taraf rata-rata masyarakat Indonesia umumnya yang telah berubah menjadi masyarakat industri.

Tingkat Kesejahteraan Penduduk

Penduduk Sumatera Barat pada 1996 berjumlah 4.390.000 jiwa. Jumlah itu meningkat sekitar 62.000 jiwa dari tahun sebelumnya. Komposisi penduduk menurut jenis kelamin adalah 2.233,80 ribu jiwa wanita berbanding 2.156,20 ribu jiwa pria. Rasio jenis kelamin tercatat 96,5. Namun, oleh karena masyarakat Minangkabau Sumatera Barat adalah kelompok yang memiliki tradisi *merantau* sebagai institusi sosial maka penduduk yang berada di luar Sumatera Barat diperkirakan sama atau lebih dari jumlah yang ada di Sumatera Barat.

Untuk mengukur tingkat kesejahteraan penduduk Sumatera Barat, tidak termasuk yang berada di perantauan, digunakan empat indikator. Indikator-indikator tersebut adalah tahapan kesejahteraan masyarakat, produk domestik regional bruto per kapita, pendapatan asli daerah, dan pola konsumsi masyarakat. Indikator pertama digunakan untuk melihat komposisi penduduk Sumatera Barat berdasarkan tahapan-tahapan kesejahteraan yang ditetapkan pemerintah, dalam hal ini Badan Koordinasi Keluarga Berencana Nasional (BKKBN). Tahapan-tahapan dimaksud adalah miskin, pra-sejahtera, KS I; II; III; dan sejahtera

plus. Indikator kedua digunakan untuk melihat nilai produksi sumberdaya ekonomi Sumatera Barat per kapita. Indikator ketiga digunakan untuk melihat besarnya kontribusi Pendapatan Asli Daerah dibandingkan dengan besarnya subsidi, sumbangan dan bantuan Pemerintah Pusat kepada Anggaran Pendapatan dan Belanja Daerah Sumatera Barat. Indikator keempat digunakan untuk melihat perbandingan proporsi pengeluaran yang dibelanjakan oleh penduduk Sumatera Barat untuk konsumsi, baik makanan maupun bukan makanan. Indikator ini didasari oleh asumsi bahwa pola konsumsi atau pengeluaran merupakan variabel yang dapat mencerminkan tingkat sosial-ekonomi masyarakat. Pada masyarakat yang tingkat sosial-ekonominya lebih baik, biasanya proporsi pengeluaran yang dibelanjakan untuk konsumsi makanan lebih kecil daripada konsumsi untuk bukan makanan. Semakin mapan tingkat sosial-ekonomi penduduk, semakin meningkat pula kebutuhan yang bersifat sekunder, karen pemenuhan kebutuhan akan makanan telah lebih stabil.

Berdasarkan pada data yang dipublikasikan oleh BAPPEDA tingkat I Sumatera Barat pada Tahun 1997, propinsi ini memiliki 688 desa tertinggal (31,89%), 384.583 jiwa penduduk miskin (8,76%), 16.487 keluarga pra-sejahtera (1,98%), dan keluarga sejahtera I sebanyak 238.887 (28,66%) (Bappeda Tingkat I Sumatera Barat, 1997:77). Komposisi tahapan kesejahteraan penduduk Sumatera Barat tersebut dapat dilihat pada Tabel 3.7 berikut.

Tabel 3.7 Tahapan Kesejahteraan Keluarga Sumatera Barat 1993-1996

No	Tahapan Kesejahteraan	1993	1994	1995	1996
1	Pra Sejahtera I	54.873	66.574	50.101	16.486
2	Sejahtera I	298.378	332.277	321.203	238.887
3	Sejahtera II	253.797	272.089	291.266	385.602
4	Sejahtera III	68.066	90.758	102.562	173.549
5	Sejahtera Plus	11.414	11.314	12.545	18.870
	Jumlah	753.003	752.918	777.677	833.395

Sumber: Bappeda Tk.I Sumbar, 1997a.

Produk Domestik Regional Bruto Sumatera Barat menunjukkan peningkatan dari tahun ke tahun. Demikian pula dampaknya terhadap nilai PDRB per kapita, karena indeks perkembangan PDRB tersebut melampaui indeks pertumbuhan penduduk, sebagaimana terlihat pada Tabel 3.8 dan Tabel 3.9 di bawah ini.

Tabel 3.8 Pendapatan Domestik Regional Bruto Sumatera Barat dan Angka Per Kapita 1994-1996

No	Rician	1994	1995	1996
1	PDRB ADH Berlaku (Juta Rp)	7.217.921,04	8.267.123,47	9.491.153,03
2	PDRB ADH Konstan (Juta Rp)	6.475.855,84	7.054.198,20	7.606.425,70
3	Penduduk Pertengahan Tahun	4.234.450,00	4.297.100,00	4.359.100,00
4	PDRB ADH perkapita ADH Berlaku (Rp)	1.704.571,09	1.923.884,36	2.177.319,41
5	PDRB perkapita ADH Konstan (Rp)	1.529.326,32	1.641.618,35	1.744.953,25

Sumber: Biro Pusat Statistik, 1996b

Tabel 3.9 Perkembangan Pendapatan Domestik Regional Bruto dan PDRB Per Kapital 1994-1996 (1993 = 100)

No.	Rincian	Volume		Nilai
1	PDRB ADH Berlaku	119,75	137,17	157,48
2	PDRB ADH Konstan	107,45	117,04	126,20
3	Penduduk Tengah Tahun	101,52	103,02	104,50
4	PDRB/kapita ADH Berlaku	117,97	133,15	150,69
5	PDRB/Kapita ADH Konstan	105,84	113,61	120,76

Sumber: Biro Pusat Statistik, 1996b

Sekalipun secara real PDRB Sumatera Barat menunjukkan peningkatan namun peningkatan tersebut belum mampu menyamai nilai PDRB tiga propinsi tetangga, yakni: Riau, Sumatera Utara dan D.I. Aceh. Bahkan, PDRB per kapita Sumatera Barat lebih rendah daripada nilai PDB perkapita nasional. Hal itu tampaknya berkaitan dengan kenyataan bahwa sumber produksi dalam perekonomian Sumatera Barat masih bertumpu pada sektor non-migas, sebagaimana dapat dilihat pada Tabel 3.10, di bawah ini.

Tabel 3.10 Komparasi PDRB/Kapita Sumatera Barat dengan Tiga Propinsi Tetangga dan PDB, 1994-1996 (Rp 000)

No	Wilayah	Dengan Migas		Tanpa Migas		
		1994	1995	1994	1995	1996
1	D.I. Aceh	3.074,6	3.326,4	1.582,5	1.809,7	-
2	Sumatera Utara	1.989,4	2.231,4	1.951,6	2.190,3	-
3	Riau	4.884,1	5.517,7	1.897,7	2.194,4	-
4	Sumatera Barat	1.704,6	1.888,4	1.704,6	1.888,4	2.177,32
5	PDB Indonesia	2.004,6	2.334,9	1.828,8	2.148,9	2.706,28

Sumber: Hasil Perbandingan PDRB Provinsi-provinsi di Indonesia 1993-1995.

Pendapatan Asli Daerah Sumatera Barat, menurut data dari Dinas Pendapatan Daerah Tk.I Sumatera Barat, juga memperlihatkan peningkatan dari tahun ke tahun. Perannya terhadap Anggaran Pendapatan dan Belanja Daerah (APBD) juga meningkat, kecuali pada tahun anggaran 1996/1997 yang memperlihatkan penurunan 3,10%. Walaupun demikian, kontribusi PAD terhadap APBD masih lebih rendah daripada kontribusi subsidi (sumbangan dan bantuan) dari Pemerintah Pusat. Hal itu dapat diamati pada APBD tahun anggaran 1996/1997 (Tabel 3.11), yang memperlihatkan bahwa kontribusi PAD adalah Rp 60.360.923.237,00 (36,12%) terhadap total APBD yang

berjumlah Rp 167.117.205.095,00, sedangkan kontribusi subsidi pemerintah pusat adalah Rp 73.772.189.124,00 (44,1%).

Tabel 3.11 Peranan Realisasi PAD Terhadap APBD 1992/193 - 1996/1997)

No.	Tahun	PAD	APBD	Peranan
1	1992/1993	25.623.744.991	85.999.247.000	29,80
2	1993/1994	29.241.049.352	99.023.029.000	29,53
3	1994/1995	44.926.328.017	121.506.479.000	36,97
4	1995/1996	56.411.936.979	143.824.829.000	39,22
5	1996/1997	60.360.923.237	167.117.205.095	36,12

Sumber: Dispenda Tk.I Sumbar, 1997

Pola konsumsi masyarakat Sumatera Barat dan Indonesia, berdasarkan hasil Survei Sosial Ekonomi Nasional (Susenas) tahun 1996, masih didominasi oleh konsumsi makanan. Hal itu mengindikasikan bahwa penduduk Sumatera Barat khususnya dan Indonesia pada umumnya, masih bergumul dengan persoalan pemenuhan kebutuhan makanan. Indikasi tersebut dapat diartikan sebagai petunjuk bahwa tingkat sosio-ekonomik masyarakat masih rendah. Secara komparatif (Tabel, 3.12), tingkat sosial-ekonomi masyarakat Sumatera Barat juga masih lebih rendah daripada nilai rata-rata nasional.

Tabel 3.12 Persentase Rata-rata Pengeluaran Per Kapita/bulan Tahun 1990-1996

No	Wilayah	Makanan			Bukan Makanan		
		1990	1993	1996	1999	1993	1996
1	Sumatera Barat	64,48	60,88	62,12	35,52	39,12	37,88
2	Indonesia	60,36	56,86	55,27	39,64	43,14	44,73

Sumber: Biro Pusat Statistik. 1996d

Indikasi rendahnya tingkat kesejahteraan sosial ekonomi masyarakat Sumatera Barat juga diperlihatkan oleh besarnya komposisi penduduk pada golongan pengeluaran lebih rendah (Rp 10.000,00-59.999,00 per kapita/bulan) daripada golongan pengeluaran lebih tinggi (Rp 60.000,00-200.000,00 ke atas per kapita /bulan)(Tabel 3.13). Pernyataan ini didasarkan kepada tesis bahwa besarnya komposisi penduduk pada golongan pengeluaran lebih tinggi mencerminkan tingkat ekonomi masyarakat yang lebih baik.

Tabel 3.13 Persentase Penduduk dan Golongan Pengeluaran Per Kapita per bulan

No.	Golongan Pengeluaran	Prosentase Penduduk
1	10.000 - 14.999	0,04
2	15.000 - 19.999	0,51
3	20.000 - 29.999	7,80
4	30.000 - 39.999	18,99
5	40.000 - 59.999	34,57
6	60.000 - 79.999	17,37
7	80.000 - 99.999	8,65
8	100.000 - 149.999	8,74
9	150.000 - 199.999	2,22
10	200.000 ke atas	1,12

Sumber: Biro Pusat Statistik. 1997a.

Realitas sosio-ekonomik Sumatera Barat, sebagaimana diuraikan di atas, menjadi dasar tuntutan bagi pemerintah daerah setempat untuk melakukan perbaikan-perbaikan. Secara lokal, tuntutan peningkatan taraf perekonomian masyarakat begitu krusial. Bersamaan dengan itu, secara nasional tuntutan vertikal (pemerintah pusat) untuk mengimplementasikan program-program kepariwisataan, sebagai salah satu sektor ekonomi potensial bagi program pembangunan, juga begitu kuat. Oleh karena itu, pengembangan kepariwisataan di Sumatera Barat adalah alternatif solusi yang bijak. Kebijakan tersebut dilandasi

oleh pertimbangan-pertimbangan bahwa Sumatera Barat memiliki potensi yang memadai untuk dikembangkan menjadi komoditi pariwisata. Potensi dimaksud adalah keindahan daya tarik alam dan keunikan daya tarik budaya. Di samping itu, sumberdaya alam yang dimiliki, sebagaimana dikemukakan sebelum ini, secara ekonomis adalah terbatas. Potensi wilayah daratan yang mencapai luas 42.000 Km², hanya menyediakan 13 % saja yang dapat dibudidayakan untuk pertanian. Potensi tambang dan galian juga terbatas, tanpa migas: primadona tambang yang banyak menghasilkan devisa. Keterbatasan sumberdaya alam tersebut akan berdampak besar terhadap penduduk Sumatera Barat yang kian bertambah, apabila pemberdayaan ekonomi masyarakat hanya bertumpu pada sektor primer. Akan tetapi, apabila pemberdayaan itu dapat dilakukan dengan mengembangkan sektor-sektor lainnya (sekunder dan tersier), misalnya pariwisata, maka kendala keterbatasan sumberdaya alam tersebut mungkin bukan sesuatu yang sangat mengkhawatirkan.

Latar Belakang Sosio-Kultural

Mayoritas masyarakat Sumatera Barat adalah etnik Minangkabau dan muslim (lebih 90%). Kekhasan yang melekat pada masyarakat Minangkabau Sumatera Barat, menurut Tsuyoshi Kato (dalam Nagazumi ed., 1986:77-115) adalah sistem sosial matrilineal, penganut kepercayaan yang kuat kepada Islam (bertentangan dengan Jawa yang lebih sinkretis), dan suka merantau. Erat kaitannya dengan sistem matrilineal dan sistem politik yang dilahirkannya, masyarakat Minangkabau juga bercirikan komunalistik, egalitarian, dan demokratik. Sekalipun telah mengalami berbagai pergeseran, karakter sosio kultural tersebut masih membekas dan memiliki peran yang penting di dalam berbagai proses sosial, termasuk dalam menentukan dukungan bagi suatu kebijakan pemerintah dan atau pembangunan. Di samping itu, faktor etik-kultural juga menjadi hal yang berpengaruh terhadap didukung atau penolakan terhadap suatu kebijakan pemerintah, sekalipun kebijakan itu ada

dalam kerangka pembangunan. Faktor moralitas etik dimaksud di samping didasari oleh ajaran adat juga oleh ajaran Islam. Berkaitan dengan persoalan kepariwisataan, yang menghadapi berbagai kendala, terutama kendala kultural, cenderung diakibatkan oleh persepsi masyarakat yang buruk terhadap pariwisata (Diparda Tk.I Sumbar, 1996b: 47). Kepariwisataan oleh masyarakat Minangkabau cenderung diidentikkan dengan maksiat, sekalipun tidak semestinya dipahami demikian. Citra kepariwisataan tersebut cenderung dianggap tidak bebas dari persoalan eksploitasi seksual, sebagaimana terefleksi dalam simbol 4S (*sea, sun, sand, and sex*). Ada dua hal yang akan disoroti sebagai latar belakang sosio kultural Minangkabau dalam konteks ini, yakni: faktor mekanistik sosio kultural dan faktor moralitas-etik kultural.

Faktor-faktor Mekanistik Sosio-Kultural

Ada enam faktor yang menurut Aziz Saleh (1996) penting dipertimbangkan dalam pendekatan pembangunan di Sumatera Barat. Keenam faktor tersebut adalah (1) institusi sosial, (2) proses dan mekanisme pengambilan keputusan, (3) konsep mengenai pemimpin, kekuasaan, dan interaksi serta bentuk hubungan masyarakat dengan pemimpin, (4) sikap terhadap perubahan atau sesuatu yang baru, (5) pola interaksi antar individu, dan (6) sistem pemilikan dan penggunaan tanah. Faktor-faktor tersebut merupakan fakta sosio-kultural-historis yang berbeda pola dan karakternya antara komunitas yang satu dengan komunitas yang lain.

1. Institusi-institusi sosial tradisional Minangkabau, meskipun telah mengalami pendangkalan-pendangkalan, namun masih memiliki otoritas (dihargai dan diterima) di tengah masyarakat Sumatera Barat. Institusi sosial dimaksud adalah (a) sistem *extended family* (keluarga besar), (b) masjid dan surau, (c) pemimpin agama dan pemimpin adat, (d) kaum cerdik pandai dan cendekiawan, dan (e) kesatuan *nagari*. Institusi-institusi sosial tersebut memiliki

- peranan penting di dalam proses sosialisasi, sebagai pusat dan penyebaran informasi, bahkan merupakan institusi yang akomodatif dalam proses pengambilan keputusan, sesuai dengan prinsip musyawarah yang dipegang teguh oleh masyarakat. Peranan-peranan tersebut belum sepenuhnya dapat digantikan oleh institusi baru yang dibentuk atas inisiatif pemerintah, seperti LMD dan LKMD.
2. Dalam proses dan mekanisme pengambilan keputusan, prinsip musyawarah sangat dijunjung tinggi oleh masyarakat Minangkabau. Dalam proses musyawarah, semua pihak atau unsur berada pada posisi atau kedudukan yang sama, sebagaimana diungkapkan dalam pepatah *duduak samo randah, tagak samo tinggi* (duduk sama rendah tegak sama tinggi). Dengan posisi demikian, dan untuk menghasilkan sebuah keputusan yang berkualitas, maka perbedaan pendapat tidak saja diakui dan diterima, melainkan menjadi suatu keharusan, sesuai dengan ungkapan adat mereka *basilang kayu dalam tungku, baitu api mako ka iduik* (bersilang kayu dalam tungku, dengan begitu maka api akan hidup). Proses musyawarah dianggap sebagai bagian dari proses dialektika, untuk menghasilkan sintesis-sintesis. Oleh karena itu, musyawarah mesti melibatkan seluruh komponen masyarakat, dan setiap komponen harus mengemukakan pandangannya mengenai hal yang dipersoalkan. Proses demikian memang memakan waktu yang relatif panjang, namun pengabaian terhadap mekanisme tersebut akan berakibat pada pelaksanaan dari keputusan yang dihasilkan. Partisipasi masyarakat harus digalang sejak awal perencanaan, tidak pada tahap pelaksanaannya saja.
 3. Pemimpin dalam masyarakat Minangkabau digambarkan sebagai sebatang pohon yang besar, tinggi, dan rindang; *tinggi tampak dari jauh, rindang tempat berlindung*. Maknanya adalah bahwa seorang pemimpin mesti kuat, menjadi panutan, tempat berlindung, tahan terhadap goncangan angin (kritik); mau menerima dan mendengarkan saran, dan

tidak menggurui. Penghormatan diberikan kepada kualitas pemimpin, bukan pada kedudukannya; *raja adil raja disembah, raja lalim raja disanggah*. Kedudukan seorang pemimpin hanyalah *didahulukan se-langkah, ditinggikan se-ranting*. Oleh karena itu, seorang pemimpin selalu diingatkan agar *hati-hati yang di tas, yang di bawah jangan-jangan akan menimpa*. Jadi, dalam masyarakat Minangkabau tidak dikenal adanya 'kultus individu' dan pola hubungan '*patron klien*'.

4. Perubahan dalam masyarakat Minangkabau, sebagaimana lazimnya, menimbulkan pro dan kontra. Kenyataan itu secara historis merupakan hal yang wajar, alamiah, dan bahkan menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari kehidupan sosio kultural Minangkabau. Konflik dalam masyarakat Minangkabau, sebagaimana terefleksi dalam proses musyawarah, bukanlah gambaran kekakuan dan ketertutupan budaya, melainkan merupakan gambaran keterbukaan dan kelenturan mereka. Konflik dalam arti konflik kreatif, diperlukan untuk menghasilkan sintesis-sintesis yang baru. Hal itu telah dibuktikan dengan terjadinya integrasi (kesesuaian fungsi dalam kehidupan masyarakat) adat dan Islam melalui proses konflik-konflik yang kompleks dan rumit.
5. Pola interaksi antarindividu dalam proses sosial masyarakat Minangkabau didasari oleh prinsip egalitarian dan demokratis. Dalam hubungan demikian, tidak ada yang memerintah dan yang diperintah (apalagi yang menguasai dan dikuasai). Sebab, yang dilaksanakan adalah keputusan bersama melalui proses musyawarah. Penghargaan kepada setiap orang adalah sama. Meskipun setiap orang berbeda peran dan kemampuannya, masing-masing sama fungsionalnya dalam kehidupan masyarakat. Hal itu digambarkan dalam ungkapan adat mereka; *yang buta peniup lesung, yang lumpuh penjaga jemuran, yang tuli peletus meriam*. Gejala yang belakangan terjadi menunjukkan pergeseran pada tingkat elite Minangkabau, yakni dari pola hubungan yang demokratik ke feodalistik. Gejala tersebut

cenderung diakibatkan oleh dominasi sistem pemerintahan sentralistik-feodalistik di Indonesia

6. Tanah merupakan faktor yang sangat penting bagi masyarakat Minangkabau, baik dari segi ekonomis dan praktis, maupun dari segi emosional dan sentimental. *Tanah ulayat (tanah pusaka)* merupakan identitas keminangkabauan seseorang. Tanah tersebut dimiliki secara komunal-matrilineal-klen, dan bukan merupakan komoditi yang dapat diperjualbelikan. Pengalihan hak hanya dimungkinkan melalui wakaf dan hibah, di samping melalui cara yang sangat dihindarkan: *pagang gadai*. Kalau pun sekarang telah terjadi perubahan dan penyimpangan dari ketentuan dimaksud, dan merupakan sumber persengketaan yang umum dan banyak terjadi, namun ketentuan tersebut masih tetap dipertahankan.

Faktor-faktor tersebut di atas merupakan hal yang potensial sebagai pendorong atau sebaliknya penghambat bagi pembangunan di Sumatera Barat, terutama di pedesaan.

Faktor Moralitas-Etik Kultural

Masyarakat Minangkabau memiliki dua sumber ajaran yang dipegang teguh sebagai landasan kehidupan, baik material maupun terutama moral. Sumber ajaran tersebut adalah adat dan Islam, sebagaimana dikemukakan bahwa *adat bersendi syarak, syarak bersendi kitabullah*. Dalam konteks kepariwisataan, yang tidak bebas dari citra eksploitasi seksual, kedua sumber ajaran tersebut memiliki aturan-aturan yang kurang lebih klop, sebagaimana dapat diterangkan di bawah ini.

Ada dua hal yang menjadi ukuran dalam berperilaku bagi masyarakat Minangkabau, yakni: *sumbang* dan *salah*. *Sumbang* adalah konsep untuk menyatakan perilaku atau perbuatan seseorang dalam pergaulan yang berpotensi menggiring seseorang untuk berbuat salah. *Salah* adalah konsep untuk menyatakan tentang suatu perbuatan pelanggaran terhadap aturan adat atau syarak (Islam), secara sadar atau tidak sadar. Apabila *sumbang* berkaitan

dengan perilaku atau perbuatan yang belum dapat dikenai sanksi hukum, maka *salah* adalah perbuatan yang dapat dihukum secara pidana. Secara etik, adat mereka melarang seseorang tidak saja untuk berbuat salah, karena akan membuat malu keluarga, melainkan juga mencegahnya sejak awal dalam bentuk perilaku yang dapat menggiring ke perbuatan salah itu, yaitu *sumbang*.

Konsep *sumbang* cenderung berkaitan dengan etik atau tatakrama pergaulan di antara individu di dalam keluarga dan masyarakat. Salah satu di antaranya adalah menyangkut etik hubungan di antara laki-laki dan perempuan, baik di antara orang yang masih dalam hubungan kerabat atau pun di luar itu. Hal itu menunjukkan bahwa interaksi sosial secara seksual, menurut adat, memiliki batas-batas tertentu. Pembatasan tersebut dilakukan sebagai benteng untuk menghindari terjadinya *salah*; penyelewengan seksual. Pergaulan di antara anak laki-laki dan perempuan, sekalipun masih dalam hubungan kerabat, mestilah dalam batas-batas tidak menimbulkan *sumbang*. Ukuran *sumbang* adalah *salah cando-buruak rupo* (tidak sesuai dengan kelaziman). Ada dua belas kategori *sumbang* menurut adat, yang dikemukakan oleh Hakimy (1984), dalam perilaku seseorang, terutama wanita.

Keduabelas kategori *sumbang* tersebut pada dasarnya mengatur agar seseorang, terutama wanita, tidak berdiri; diam; berjalan; berkata; melihat; berpakaian; bergaul; bekerja; bertanya; menjawab; dan *berkurenah* (perilaku) secara berlebihan atau tidak senonoh, dengan laki-laki laki yang masih memiliki hubungan kerabat, dengan laki-laki lain, atau dengan orang yang layak disegani. Seseorang perempuan dikategorikan melakukan *sumbang* apabila berperilaku seperti laki-laki, duduk; berdiri atau diam di tempat yang banyak ditempati oleh laki-laki tanpa ditemani oleh orang yang lebih tua atau tanpa keperluan yang sangat mendesak. Sumbang bila berpakaian secara tidak pantas; seperti terlalu ketat atau jarang, sehingga membayangkan lekuk-lekuk tubuh, dan apalagi tidak menutup anggota bagian tubuh yang khusus, adalah suatu perbuatan *sumbang*, karena akan dapat mengundang perbuatan *salah*, oleh atau terhadap yang bersangkutan.

Hal-hal yang dalam ajaran adat dikategorikan sebagai

perbuatan *sumbang* tersebut, di dalam ajaran Islam disebut sebagai perbuatan fasik atau maksiat. Islam, yang bersumberkan kepada Al Qur'an dan Sunnah Rasul, melarang umatnya untuk mendekati zina (QS. 17:32). Islam mengajarkan kepada setiap laki-laki untuk menahan pandangan dan kemaluannya untuk tidak melakukan zina (QS. 24:30). Demikian pula terhadap perempuan, di samping dianjurkan untuk menahan pandangannya terhadap lawan jenis, juga disuruh untuk menutup aurat dengan kerudung, sehingga tidak terlihat bagian-bagian tubuhnya yang indah, yang oleh Al Quran disebut sebagai “perhiasan” (QS. 24:-31). Oleh karena itu, untuk menjaga agar seseorang, laki-laki atau perempuan, tidak terjerumus ke dalam maksiat, maka Islam menganjurkan agar orang-orang yang telah layak kawin untuk segera menikah dan yang belum mampu agar menjaga dirinya. Setiap orang yang memiliki kelebihan kemampuan material dianjurkan untuk membantu yang lainnya agar dapat kawin secara sah (QS.24:32-33).

Pelanggaran terhadap ketentuan-ketentuan dimaksud diancam dengan hukuman yang berat. Di dalam adat Minangkabau dikenal adanya hukum *buang* sepanjang adat. Seseorang yang melakukan kesalahan dalam bentuk pelanggaran susila (memalukan, terutama berbuat zina) akan dikeluarkan dari keanggotaan klen dan sekaligus diusir dari kampung halaman yang bersangkutan. Yang pertama-tama berhak memberikan hukuman adalah kaum atau suku dari orang yang berbuat kesalahan tersebut, sedangkan kaum atau suku lain berkewajiban untuk mendukung atau memperkuat hukuman itu. Menurut Navis, (1984:115), ada empat tingkat atau jenis hukum *buang* dalam masyarakat Minangkabau, yakni:

1. *Buang siriah*, yakni pengucilan dari kaumnya sendiri, dengan konsekuensi hak dan kewajibannya terhadap kaumnya dicabut, dan sebaliknya.
2. *Buang biduak*, yakni dalam bentuk pengucilan oleh seluruh kaum atau penduduk *nagari* tempat kediamannya.
3. *Buang tingkarang*, yakni tindakan pengusiran dari *nagari* kediamannya.

4. *Buang daki*, berupa pengusiran dari dari *nagari* kediamannya; seluruh harta bendanya dirampas serta diberikan kepada penderita kejahatan

Al-Quran juga menetapkan hukuman yang amat berat bagi setiap orang yang melakukan perbuatan perzinahan; yakni perbuatan melakukan hubungan seksual di antara laki-laki dan perempuan di luar ikatan pernikahan yang sah (penyelewengan seksual). Seseorang yang belum pernah menikah, yang melakukan penyelewengan seksual, diancam hukuman dera (pukulan) sebanyak seratus kali, yang dilaksanakan di hadapan orang banyak (QS.24:2). Seseorang yang telah pernah menikah yang melakukan penyelewengan seksual maka ancamannya adalah rajam; yakni hukuman pukulan sampai mati (Asrori dan Zamroni, 1997:206). Di samping itu, seseorang yang menuduh orang lain berzina tanpa empat orang saksi, maka yang bersangkutan diancam hukuman dera sebanyak 80 kali (QS.24:4).

Di samping ketentuan untuk memelihara diri dari perbuatan maksiat, Islam juga menganjurkan kepada setiap orang untuk selalu *amar makruf nahi mungkar* (mengajak berbuat baik dan mencegah perbuatan mungkar/ maksiat) (QS.3:104). Di dalam hadits atau sunnah Rasulullah Saw, landasan ajaran Islam setelah Al-Quran, kewajiban untuk *beramar makruf* dan *nahi mungkar* itu ditegaskan sebagai sebuah indikator keimanan. Menurut hadits yang diriwayatkan oleh Bukhari-Muslim, seseorang yang melihat kemungkaran (perbuatan maksiat) berkewajiban untuk mencegahnya dengan tangan atau kekuasaannya, tetapi apabila tidak sanggup, maka dianjurkan untuk mencegah dengan lidah (perkataan/nasehat), dan apabila juga tidak sanggup maka harus mencegah dengan hatinya (berdoa semoga Allah Swt menunjuki orang yang berbuat maksiat tersebut), namun langkah yang terakhir itu adalah refleksi dari keimanan yang lemah (Taimiyah,1995:22-23). Pada hadits yang lain juga ditegaskan bahwa apabila seseorang tidak melakukan pencegahan terhadap perbuatan maksiat yang terjadi di hadapan mata mereka, maka orang tersebut ikut berdosa dan Allah akan menurunkan azabnya secara merata, sehingga hukuman akan ditimpakan oleh Allah Swt

secara merata, tidak saja orang yang berbuat maksiat melainkan melibatkan orang-orang di sekelilingnya, karena tidak melakukan *amar makruf nahi mungkar*.

Citra kepariwisataan yang buruk, yang tidak bebas dari maksiat, menjadi dasar tuntutan bagi masyarakat Minangkabau Sumatera Barat untuk menolak pengembangannya di daerah tersebut. Oleh karena sektor itu bergelimang maksiat, maka kepariwisataan dipandang bukan sebagai alternatif ekonomi yang baik. Sebab, Islam juga mengajarkan bahwa harta yang dikonsumsi oleh seorang muslim haruslah halal dan baik; baik zatnya, proses, atau pun cara memperolehnya.

Potensi dan Prospek Kepariwisata Sumatera Barat

Potensi kepariwisataan Sumatera Barat dapat dilihat pada tiga faktor, yakni: aset utama, prasarana dan sarana kepariwisataan yang ada, dan tingkat perkembangan kepariwisataan yang telah diperoleh. Berdasarkan kepada potensi tersebut, dapat diprediksi prospek kepariwisataan Sumatera Barat di masa datang.

Aset Utama

Aset utama kepariwisataan Sumatera Barat adalah alam dan sejarah-budaya. Ada sekitar limapuluhan objek wisata alam dan limapuluhan objek wisata sejarah budaya, di samping potensi yang belum tergarap, yang tersebar di daerah kabupaten dan kota di Sumatera Barat. Kekhasan objek wisata (alam dan budaya) Sumatera Barat yang telah terkenal adalah Ngarai Sianok dan arsitektur tradisional Minangkabau, juga pantai dan ombak di kepulauan Mentawai yang konon terbaik di dunia untuk olahraga berselancar.

Prasarana dan Sarana Kepariwisata

Prasarana dan sarana kepariwisataan Sumatera Barat dapat dilihat pada lima komponen, yakni prasarana jalan raya, kereta

api, bandar udara, pelabuhan laut, dan listrik/ air minum/ telekomunikasi.

1. Prasarana jalan raya. Jalan negara dan jalan propinsi yang menghubungkan antara ibukota propinsi dengan ibukota kabupaten dan kota, berada dalam kondisi baik. Jalan yang menghubungkan Sumatera Barat ke propinsi lain, adalah Jalan Lintas Sumatera, baik lintas tengah maupun lintas barat. Ruas jalan pada lintas tengah, (yang menghubungkan Sumatera Barat dengan propinsi Jambi) cukup baik dan lebar, sedangkan lintas barat (menghubungkan Sumatera Barat dengan propinsi Bengkulu) relatif kurang lebar. Sementara itu, jalur yang menghubungkan Sumatera Barat dengan Sumatera Utara dan Riau juga dalam kondisi baik. Hal itu merupakan potensi aksesibilitas ke Sumatera Barat melalui darat.
2. Kereta api sebagai prasarana transportasi di Sumatera Barat masih lebih banyak penggunaannya untuk kepentingan pengangkutan batu bara Ombilin ke pelabuhan laut Teluk Bayur. Penggunaan untuk keperluan transportasi massal masih terbatas pada jalur Padang-Pariaman dan Padang-Padang Panjang, itu pun dengan frekuensi yang tidak tetap. Keterbatasan tersebut lebih banyak disebabkan oleh tingkat kebutuhan yang relatif masih rendah.
3. Bandar udara. Bandar udara sebagai satu-satunya pintu masuk ke Sumatera Barat melalui udara adalah bandar udara Tabing. Bandar udara itu hanya memiliki landasan pacu 1.750 meter. Penerbangan yang dilayani adalah di samping penerbangan domestik antar propinsi, juga sebagai *entry point* bagi penerbangan dari/ke Singapura dan Kuala Lumpur. Frekuensi teratur penerbangan tahun 1996 adalah 53 kali/ minggu. Jumlah kedatangan 128.525 orang pada tahun 1991 meningkat menjadi 203.525 pada tahun 1995, dan jumlah keberangkatan 139.544 orang pada tahun 1991 meningkat menjadi 230.144 orang pada tahun 1995. Peningkatan jumlah kedatangan dan keberangkatan masing-masing rata-rata 14,5 % per tahun. Kondisi terminal dengan

demikian sudah tidak memadai. Di samping karena semakin meningkatnya jumlah penumpang yang menggunakan pelabuhan udara itu, juga kapasitas landasan yang hanya memadai untuk pendaratan pesawat jenis DC 9. Pelebaran terminal tidak memungkinkan karena ancaman perbukitan di sebelah utara dan timur bandara, serta keberadaannya pun sudah di tengah kota Padang. Di samping bandara Tabing, di kepulauan Mentawai juga ada landasan udara Rokot yang dapat didarati oleh pesawat kecil jenis *Twin Otter*, berkapasitas enam tempat duduk. Sebagai alternatif pengganti bandara Tabing telah sedang dibangun bandara yang lebih representatif di Kataping (20 Km dari kota Padang), yang akan mampu melayani pendaratan pesawat berbadan lebar sejenis DC 10 dan Airbus 300.

4. Pelabuhan laut. Pelabuhan laut utama di Sumatera Barat adalah pelabuhan Teluk Bayur. Saat ini pelabuhan tersebut lebih berfungsi sebagai pelabuhan ekspor (batubara dan semen) dan impor. Pelabuhan ini dapat dilabuhi oleh kapal penumpang dan kapal pesiar yang besar. Hanya saja, oleh karena masih kurangnya kebutuhan dan minat penumpang, maka pelabuhan ini hanya dilabuhi kapal penumpang KM Lawit, yang melayani jalur Jakarta-Padang dengan frekuensi 2 kali sebulan.
5. Listrik, Air Minum dan Telekomunikasi. Kapasitas listrik untuk Sumatera Barat cukup memadai. Ada dua PLTA (Maninjau dan Singkarak) yang masing-masing berkapasitas 68 MW dan 180 MW. Di samping itu, juga ada PLTU Ombilin dengan kapasitas 200 MW. Pembangkit lainnya juga ada, seperti PLTD dan PLTG.

Sumber air minum di Sumatera Barat juga cukup banyak. Tetapi sebagaimana halnya listrik, pendistribusiannya ke berbagai kota tingkat II dan tingkat kecamatan masih belum merata. Di samping itu, jaringan telekomunikasi telah terdistribusi ke beberapa ibu kecamatan dan bahkan desa.

Kondisi dan Tingkat Perkembangan Kepariwisata

Kepariwisata Sumatera Barat telah dirintis pengembangannya sejak Pelita II, namun belum memberi kontribusi yang berarti bagi peningkatan perekonomian masyarakat. Walaupun demikian, secara perlahan namun pasti, kepariwisataan Sumatera Barat terus berkembang. Perkembangan itu dapat diamati pada beberapa indikator, di antaranya pada laju pertumbuhan kunjungan aktual, perkembangan usaha sarana dan jasa pariwisata, dan peningkatan penyerapan tenaga kerja.

Dalam dekade terakhir, arus kunjungan wisatawan ke Sumatera Barat telah tumbuh rata-rata 14 % per tahun. Secara aktual, pertumbuhan itu diperlihatkan oleh peningkatan dari 267.046 kunjungan pada tahun 1985 menjadi 883.490 kunjungan pada tahun 1995. Distribusi kunjungan tersebut adalah 16.404 kunjungan wisatawan mancanegara pada tahun 1985 meningkat menjadi 102.899 kunjungan pada 1995 (laju pertumbuhan rata-rata 22,6 %), dan 250.642 kunjungan wisatawan domestik pada tahun 1985 meningkat menjadi 780.591 kunjungan pada tahun 1995 (laju pertumbuhan rata-rata 13,4% per tahun).

Peningkatan arus kunjungan telah mendorong berkembangnya usaha-usaha kepariwisataan. Usaha-usaha kepariwisataan tersebut mencakup usaha sarana (akomodasi dan restoran), usaha jasa pariwisata (biro perjalanan wisata), serta usaha-usaha penunjang industri pariwisata lainnya; seperti *artshop*, industri kerajinan, dan sebagainya. Perkembangan usaha sarana kepariwisataan dapat diamati pada pertumbuhan hotel berbintang, hotel melati, dan pondok wisata di Sumatera Barat (Tabel 3.14 dan Tabel 3.15), dan pertumbuhan biro/ agen perjalanan wisata (Tabel 3.16).

Tabel 3.14 Pertumbuhan Hotel Bintang di Sumatera Barat

Tahun	Unit	Kamar	Tempat
1992	16	866	1.736
1993	18	976	1.952
1994	18	976	1.952
1995	20	1.240	2.480
1996	20	1.240	2.480

Sumber: Deparpostel, 1996

Tabel 3.15 Pertumbuhan Hotel Melati dan Pondok Wisata Tahun 1992-1996

Tahun	HP/PW	Unit	Kamar	Tempat Tidur
1992	HM	112	1.890	3.946
	PW	27	-	-
1993	HM	127	2.129	4.497
	PW	30	-	-
1994	HM	133	2.592	5.422
	PW	22	-	-
1995	HM	133	2.126	4.461
	PW	22	-	-
1996	HM	133	2.126	4.461
	PW	22	114	181

Sumber: Bappeda dan Diparda Tingkat I Sumbar, 1996c

Tabel 3.16 Pertumbuhan Biro Agen Perjalanan Wisata Sumatera Barat Tahun 1993-1996

Tahun	BPW	CBPW	APW	Jumlah
1993	22	7	4	33
1994	25	7	3	35
1995	26	7	3	36
1996	40	6	3	49

Sumber: Diparda Tingkat I Sumbar, 1996c

Jumlah angkutan wisata pada tahun 1996, tercatat 352 bus AC, 473 minibus AC dan 37 non AC, 74 sedan/ jeep AC dan 9 non AC, dengan total 927 unit angkutan wisata AC dan 46 unit non AC. Rumah makan yang telah memiliki izin Gubernur c.q. Dinas Pariwisata Tk.I Sumatera Barat pada tahun 1996 tercatat 32 unit di Kodya Bukittinggi (421 meja dan 1967 kursi), 99 unit di Kodya Padang (825 meja dan 3.304 kursi), dengan total 201 unit, 2.200 meja dan 9.843 kursi.

Tenaga kerja yang terserap oleh industri pariwisata Sumatera Barat pada tahun 1996, tercatat 5.482 orang. Angka tersebut meningkat 1.414 orang dari tahun 1993 (4.068 orang), atau 2.173 orang dari tahun 1989 (3.309 orang). Apabila laju pertumbuhan penyerapan tenaga kerja oleh industri pariwisata 1989-1993 adalah 5,73% per tahun, maka periode 1993-1996 terdapat peningkatan sebesar 11,59 % per tahun. Sebagian besar tenaga kerja diserap oleh unit sektot usaha akomodasi (53,57%), dan secara berturut-turut diikuti oleh rumah makan (39,09%), biro perjalanan wisata (5,38%), souvenir (1,86%), dan pramuwisata (1,66%). Sekalipun terjadi peningkatan penyerapan tenaga kerja oleh sektor kepariwisataan, namun kontribusinya terhadap penyerapan total angkatan kerja yang berjumlah sekitar 2.348.650 orang (53,53% dari total penduduk), hanyalah sekitar 0,256 % saja. Hal itu mengindikasikan bahwa perkembangan kepariwisataan Sumatera Barat secara ekonomis masih relatif sangat rendah.

Rendahnya kontribusi industri pariwisata Sumatera Barat juga dapat dilihat pada kontribusinya terhadap PAD, PDRB, dan kepariwisataan nasional. Kontribusi pariwisata Sumatera Barat terhadap PAD daerah ini sangat kecil dan menunjukkan grafik menurun, yakni 0,3% (1992/1993), 0,26% (1993/1994), 0,08 (1994/1995), 0,07 (1995/1996), dan 0,0035 %(1996/1997). Kenyataan itu dapat dipahami karena Daerah Tingkat I hanya memiliki satu ayat jenis penerimaan dari sektor pariwisata, yakni ayat 102 jenis penerimaan retribusi izin usaha losmen dan rumah makan. Daerah Tingkat II lah yang memiliki porsi penerimaan dari sektor pariwisata lebih banyak terhadap PAD, sesuai dengan Perda No. 9 Tahun 1990 tentang Penyerahan Sebagian Urusan

Kepariwisata ke Daerah Tk.II. Walaupun demikian, dari 14 dati II yang ada di Sumatera Barat hanya Kodya Bukittinggi yang memperoleh kontribusi yang berarti dari sektor kepariwisataan terhadap PAD daerah ini. Ada tiga jenis penerimaan yang dapat dikategorikan sebagai sumbangan yang erat kaitannya dengan sektor kepariwisataan yakni Pajak Pembangunan I (pajak terhadap pembayaran di hotel-hotel/ penginapan/ losmen, rumah makan/ restoran, katering/ kedai kopi), pajak atas pertunjukan dan keramaian umum, dan penerimaan dari pengelola taman margasatwa dan budaya Kinantan. Dari ketiga jenis penerimaan itu, Kodya Buittinggi memperoleh sumbangan Rp 671.431.527,00 (28,82%) dari total PAD 1992/1993 Rp 2.330.133.379,00. Angka tersebut terus meningkat sebagaimana terlihat pada Tabel 3.17 di bawah ini.

Tabel 3.17 Kontribusi Sektor Pariwisata Terhadap PAD Kodya Bukittinggi 1992-1998

Tahun	PAD (Rp)	Kontribusi Prw	%
1992/1993	2.330.133.379,00	671.431.527,00	28,82
1993/1994	3.022.309.071,00	974.296.265,00	32,24
1994/1995	3.562.355.782,00	1.222.874.627,00	34,33
1995/1996	4.406.244.956,90	1.331.417.509,00	30,22
1996/1997	4.474.917.589,00	1.591.176.710,00	35,55
1997/1998	5.075.029.942,97	1.625.049.257,00	32,02

Sumber: Dispenda Kodya Tingkat II Bukittinggi, 1998

Kabupaten Daerah Tingkat II Agam, yang menjadikan danau Maninjau sebagai objek wisata andalan, berada di urutan ketiga setelah kodya Padang dalam hal penerimaan dari sektor pariwisata sebagai kontributor PAD. Ada tiga pos penerimaan pula sebagai indikator kontribusi kepariwisataan terhadap PAD daerah ini, yakni: Pajak Pembangunan I, Pajak Tontonan, dan Retribusi Tempat Rekreasi. Jumlah kontribusi ketiga pos tersebut adalah sebagaimana terlihat pada Tabel 3.18.

Tabel 3.18 Kontribusi Sektor Pariwisata Terhadap PAD Kabupaten Agam 1993-1998

Tahun	PAD (Rp)	Kontribusi Prw	%
1992/1993	857.892.636,17	21.383.939,50	2,49
1993/1994	1.025.441.586,71	29.124.905,00	2,74
1994/1995	1.578.153.488,59	35.300.795,00	2,24
1995/1996	1.357.614.555,63	45.685.400,00	3,36
1996/1997	1.521.904.763,23	52.802.624,00	3,47

Sumber: Dispenda Kabupaten Dati II Agam, 1998

Kontribusi kepariwisataan terhadap PDRB Sumatera Barat, sebagaimana ditunjukkan oleh sumbangan sub-sektor hotel; restoran; dan jasa hiburan dan rekreasi, adalah seperti dapat dilihat pada Tabel 3.19 di bawah ini.

Tabel 3.19 Kontribusi Sektor Pariwisata Terhadap PDRB Sumatera Barat 1993-1996

Tahun Sektor	1993	1994	1995	1996
Hotel	6.867,90	8.324,55	11.080,30	13.186,50
Restoran	45.143,32	53.261,74	72.863,63	86.639,28
Rekreasi	16.217,64	20.380,99	22.060,11	24.341,02
Jumlah	68.228,86	81.967,28	107.003,04	124.116,0
PDRB	6.027.052,82	7.217.921,04	8.267.123,47	9.491.153,03
Kontribusi	1,13%	1,12%	1,26%	1,29 %

Sumber: Biro Pusat Statistik, 1996b

Apabila dibandingkan dengan kontribusi kepariwisataan terhadap PDRB Kabupaten Dati II Agam (Tabel 3.20) maka angka persentase Sumatera Barat lebih tinggi. Pada keduanya terlihat pertumbuhan, sekalipun masih “belum berarti”. Belum berartinya kontribusi kepariwisataan terhadap peningkatan taraf perekonomian Sumatera Barat juga sejalan dengan sumbangannya yang masih rendah terhadap kepariwisataan nasional, yakni

hanya 2,3% (RIPP Sumatera Barat, 1996-2010).

Tabel 3.20 Kontribusi Sektor Pariwisata Terhadap PDRB Kabupaten Agam 1993-1996

Tahun Sektor	1993	1994	1995	1996
Hotel	541,30	747,01	1.041,71	1.263,59
Restoran	1.909,70	2.470,86	3.859,64	5.743,79
Rekreasi	236,76	296,88	333,99	376,94
Jumlah	2.687,76	3.514,75	5.235,34	7.384,32
PDRB	508.312,88	589.245,25	673.484,37	801.161,71
Kontribusi	0,53%	0,60%	0,78%	0,92

Sumber: Biro Pusat Statistik, 1996e

Kondisi kepariwisataan Sumatera Barat, baik kondisi yang menunjukkan produk maupun pasar, berada pada tahapan “berkembang”. Tahap tersebut adalah suatu kondisi yang menunjukkan semakin banyaknya kunjungan dan semakin banyak pula pihak yang terlibat dalam upaya pengembangannya. Dari sudut aspek pemasaran (yang diukur dengan kemampuan produk unggulan, aksesibilitas, dan daya dukung) Sumatera Barat berada pada posisi sejajar dengan Riau, Sumatera Utara, DKI, Jabar, DIY, Jatim, Sulut, dan Sulsel. Namun, dari aspek permintaan (diukur dengan indikator jumlah kunjungan aktual dan lama tinggal wisatawan mancanegara), Sumatera Barat berada pada kelompok “berkembang” bersama Sumut, Jabar, DIY, Jatim, Sulsel dan NTB (Diparda Tk.I Sumbar. 1996b).

Prospek Kepariwisataaan Sumatera Barat

Pasar pariwisata Sumatera Barat, menurut EIU (*Economic intelligent Unit*) yaitu Pusat Ekonomi Independen Eropa) dan RIPPNAS, cukup baik. Pertumbuhan pasar utama mancanegara Sumatera Barat cukup tinggi dan stabil, demikian pula

pertumbuhan dan kontribusi wisatawan domestik. Asean (terutama Malaysia dan Singapura) merupakan pasar aktual intra-regional Sumatera Barat yang dapat diandalkan dalam jangka pendek (5-10 tahun ke depan). Kedua negara tersebut memiliki jarak yang dekat dan aksesibilitas darat, laut, dan udara lebih mudah terhadap Sumatera Barat. Di samping itu, Singapura adalah pusat distribusi wisatawan mancanegara (Inggris, Belanda, Italia, Prancis dan Jerman: pangsa pasar aktual Sumatera Barat saat ini) untuk Asean, dan merupakan gerbang sekunder pasar pariwisata Sumatera Barat yang potensial, yang dapat dimanfaatkan. Posisi geografis Sumatera Barat di tengah pulau Sumatera berpotensi pula untuk meraih pasar wisatawan domestik. Dengan kondisi saat ini, apabila dipertahankan dan dikembangkan secara terpadu, Sumatera Barat diproyeksi akan memperoleh kunjungan wisatawan domestik sebanyak 2,3 juta pada tahun 2000 dan 2005 (Konsorsium RIPPPNAS, 1996).

Sumatera Barat adalah salah satu dari sepuluh daerah tujuan wisata utama di Indonesia, sedangkan di pulau Sumatera dalam hal perolehan wisatawan dan tingkat pertumbuhan, Sumatera Barat menduduki urutan ketiga setelah Sumatera Utara dan Riau. Dalam Pelita VI laju pertumbuhan sektor ini mencapai 20%. Kontribusi kepariwisataan Sumatera Barat terhadap kepariwisataan nasional adalah 0,8 % pada tahun 1989, dan meningkat menjadi 2,3 % pada tahun 1995. Pengeluaran wisatawan mancanegara di Sumatera Barat relatif masih rendah (37 USD) (STP Bandung, 1995), berbanding 130 USD di tingkat nasional.

Dibukanya jalur penerbangan ke dan dari Singapura dan Kuala Lumpur berpengaruh terhadap peningkatan kunjungan dari kedua negara tersebut ke Sumatera Barat. Demikian pula pembangunan bandar udara baru di Ketaping, sebagai bandara yang lebih representatif, juga merupakan faktor yang mendukung bagi kemajuan kepariwisataan Sumatera Barat di masa depan. Di samping itu, masuknya Sumatera Barat dalam kerjasama segitiga pertumbuhan IMT-GT (Indonesia-Malaysia-Thailand) dan IMS-GT (Indonesia-Malaysia-Singapura), juga merupakan poin positif bagi kemajuan kepariwisataan daerah setempat. Dengan

segala potensinya, baik dalam bentuk aset utama (alam dan sejarah budaya) maupun prasarana dan sarana dan kondisi serta perkembangan kepariwisataan yang telah diperoleh saat ini, maka dapat dinyatakan bahwa prospek kepariwisataan Sumatera Barat cukup cerah. Kendala fisik telah dan sedang diatasi, sedangkan kendala kultural merupakan persoalan yang perlu dicarikan jalan keluarnya secara strategis.

BAB VIII

KEPARIWISATAAN MANINJAU

DALAM KAWALAN

ADAT DAN SYARAK

Pengantar

Bab ini ditujukan agar mahasiswa mampu memahami dan menjelaskan perkembangan kepariwisataan di Maninjau sebagai sebuah kasus atau unit analisis berkaitan dengan potensi material dan kultural kawasan, capaian perkembangan kepariwisataan beserta eksese-eksesnya, serta persepsi masyarakat yang terkonstruksi secara sosio kultural berdasarkan adat dan syarak sebagai sumber nilai, atas perkembangan tersebut.

Kondisi Material Kawasan Maninjau

Kawasan pariwisata Danau Maninjau meliputi seluruh wilayah Kecamatan Tanjung Raya Kabupaten Agam Propinsi Sumatera Barat. Kecamatan ini berada pada posisi astronomis 100.05-100.16 BT dan 00.12-00.25 LS, dengan ketinggian sekitar 471 meter dari permukaan laut. Luas wilayah 244,03 Km², terdiri atas 9.950 Ha perairan danau dan 14.453 Ha daratan. Kecamatan Tanjung Raya berbatasan dengan Kecamatan Palembayan di

sebelah Utara, Kabupaten Padang Pariaman di sebelah Selatan, Kabupaten Padang Pariaman dan Kecamatan Lubuk Basung di sebelah Barat, dan Kecamatan Matur dan Kecamatan X Koto di sebelah Timur. Temperatur udara 27–30° C, kelembaban udara 66 %. Kecepatan angin 4–20 Km/jam. Penyinaran matahari 78%, dan topografi daerah adalah daratan bergelombang (BPS Agam, 1996e; BPS, 1996f).

Potensi ekologis kawasan Danau Maninjau terdiri atas perairan danau seluas 9.950 Ha (40,77%), hutan lindung konservasi dengan kemiringan 40 % seluas 4.159,77 Ha (17,05%), lahan pertanian seluas 6.655,58 Ha (27,27%), dan lahan terbangun/ pemukiman seluas 3.637,65 Ha (14,91%) (Bappeda Agam, 1995). Namun, pemanfaatan potensi daratan pada tahun 1996 (Tabel 3.21) mengindikasikan fenomena *overdose* (melebihi dari potensi yang ada). Menurut data BPS Kabupaten Agam (1996), pemanfaatan lahan untuk pertanian mencapai 7.358 Ha, hutan lindung konservasi 4.936 Ha, dan pemukiman 2.159 Ha. Fenomena tersebut menggambarkan suatu kecenderungan refleksi bahwa potensi ekologis yang tersedia belum tergarap secara optimal, atau potensi tersebut sejauh ini hanya mampu memenuhi kebutuhan pokok penduduk secara terbatas pada mereka yang bermukim di lahan yang lebih kecil dari perkiraan potensi yang dimiliki.

Tabel 3.21 Potensi dan Pemanfaatan Lahan Kawasan Pariwisata Danau Maninjau

No	Jenis Penggunaan	Potensi 1995	Pemanfaatan 1996	Keterangan
1	Perairan	9.950,00	9.950,00	Tetap
23	Hutan Lindung/konservasi	4.159,77	4.936,00	Belum tergarap
	Pertanian :	6.655,58	7.358,00	<i>Overdose</i>
	Sawah irigasi		1.413,00	
	Sawah tadah hujan		2.441,00	
4	Perkebunan campuran		3.504,00	
	Terbangun	3.637,65	2.159,00	Belum tergarap
	Jumlah	24.403,00	24.403,00	

Sumber: Perhitungan dari data Bappeda Agam 1995; dan BPS 1996e

Sesuai dengan pola ekologisnya, masyarakat kawasan pariwisata Danau Maninjau hidup dengan mata pencaharian utama bertani. Pola pertanian mereka adalah sawah irigasi, sawah tadah hujan, dan perkebunan campuran. Persentase masing-masing tipe penggarapan terhadap total lahan yang dimanfaatkan pada tahun 1996, masing-masing 19,20%, 33,17%, dan 47,62%. Hasil utama pertanian mereka adalah padi, yakni rata-rata 16.000 ton/ tahun. Hasil bumi lainnya adalah palawija (jagung, ubi kayu, kacang tanah, lombok merah, bawang merah, dan sayuran), dan tanaman bukan pangan (pala, cengkeh, kopi, kelapa, lada, gardamon, *casiavera*). Walaupun demikian, hasil pertanian tersebut tidak memadai untuk memenuhi kebutuhan perekonomian masyarakat mereka.

Di samping itu, danau sebagai potensi perairan mereka juga tidak produktif. Ikan khas Danau Maninjau adalah *Rinyuak* (sejenis ikan kecil berukuran panjang sekitar 1 cm, atau seukuran udang Geragau yang biasa dibuat terasi), namun produksinya juga terbatas untuk konsumsi masyarakat di sekitar danau. Usaha untuk membudidayakan perairan danau dengan teknik *karamba* atau jala apung, juga mengalami dua kali kegagalan pada tahun 1997, dengan kerugian ratusan juta rupiah. Kegagalan tersebut diduga diakibatkan oleh dua faktor, yakni faktor penipisan oksigen (O₂) air danau dan endapan belerang di dasar danau. Faktor pertama diakibatkan oleh bencana kabut asap yang melanda kawasan ini, dan faktor kedua diakibatkan oleh angin kencang yang mengakibatkan tingginya pergerakan (gelombang) air danau, sehingga terjadi penaikan endapan belerang dari dasar danau ke permukaan.

Kondisi ekologis yang tidak memadai bagi peningkatan taraf perekonomian masyarakat kawasan ini ditandai oleh rendahnya tingkat kesejahteraan ekonomi dan terjadinya arus perantauan secara konstan. Tidak ada data yang akurat tentang jumlah dan besarnya arus perantauan yang dilakukan oleh penduduk kawasan Maninjau. Akan tetapi, menurut perkiraan Datuk S. Panjang dan Imam Labiah, jumlah perantau rata-rata pada tiga *nagari* (Sungai Batang, Maninjau, dan Bayua) adalah dua kali jumlah

penduduk yang tinggal di kampung halaman. Secara analogis, kedua informan itu menggambarkan bahwa apabila keseluruhan perantau itu pulang kampung, maka persediaan beras masyarakat akan habis untuk makan masing-masing dua suap.

Tingkat Kesejahteraan Ekonomi Penduduk

Penduduk kawasan pariwisata Danau Maninjau (kecamatan Tanjung Raya) tercatat 35.316 jiwa pada tahun 1980, turun menjadi 32.652 jiwa pada tahun 1990, naik menjadi 33.320 jiwa pada tahun 1994, turun lagi menjadi 32.854 jiwa pada tahun 1995, dan naik kembali menjadi 33.383 jiwa tahun 1996 (Mantik Tanjung Raya, 1996). Rasio penduduk laki-laki/ perempuan tahun 1996 adalah 95,90 %. Kepadatan penduduk 231 orang/ Km², tetapi secara ekonomis (berdasarkan lahan yang dapat dibudidayakan secara ekonomis) adalah 324,33 jiwa/ Km². Jumlah penduduk produktif 10.055 orang (1995), 10.216 orang (1996) dan diprediksi pada tahun 2004 berjumlah 10.412 orang (Bappeda Agam, 1995). Fluktuasi jumlah penduduk kecamatan Tanjung Raya, sebagaimana tergambar dalam deskripsi di atas, cenderung diakibatkan oleh terjadinya arus perantauan secara relatif konstan, sekalipun dalam jumlah yang tidak tetap sama. Ada kecenderungan bahwa seolah-olah penduduk kawasan pariwisata Danau Maninjau tidak dapat lebih dari 35.000 jiwa.

Tingkat kesejahteraan penduduk kecamatan Tanjung Raya (Tabel 3.22) adalah relatif rendah. Ada lima desa tertinggal dari 16 desa yang ada di kawasan ini. Dari 1.158 keluarga yang termasuk KS I pada tahun 1997, terdapat 111 KK yang penghasilannya hanya berkisar pada standar terendah yang ditetapkan BKKBN, yakni Rp 27.516,00/ bulan. Demikian pula pada 1998 (per Maret), di samping munculnya kembali keluarga Pra-Sejahtera (sebanyak 26 KK), juga terdapat 370 KK dari 1.333 KK KS I yang penghasilannya hanya berkisar pada standar terendah dimaksud. Dalam tiga kali sensus terakhir, yakni Maret 1997; Maret 1998; dan September 1998, diperoleh data yang memperlihatkan terjadinya peningkatan jumlah keluarga yang berada pada

tingkat kesejahteraan rendah. Pada tahun 1997, persentase KS I adalah 19,50%, pada 1998 (per Maret) Keluarga Pra Sejahtera ditambah KS I adalah 22,74%, dan (per September) meningkat lagi menjadi 37,23%. Hal itu kuat kemungkinan berimplikasi dengan krisis moneter yang segera diikuti oleh krisis ekonomi secara menyeluruh di Indonesia dan Asia pada umumnya, yang terjadi sejak pertengahan 1997 lalu. Kondisi perekonomian yang buruk tersebut menuntut adanya pemikiran dan langkah konkrit untuk memperbaikinya. Kenyataan bahwa pariwisata berdampak positif terhadap peningkatan taraf perekonomian masyarakat setempat, khususnya bagi masyarakat *nagari* Maninjau dan *nagari* Bayua, telah semakin disadari.

Tabel 3.22 Tahapan Kesejahteraan Penduduk Kecamatan Tanjung Raya

Tahapan Tahun	Pra-S	KS I	KS II	KS III	Jumlah KK
1997/ Maret (%)		1.158 (19,50)	2.676 (45,05)	1.711 (28,81)	5.939 (100)
1998/Maret (%)	26	1.333	2.642	1.123	5.975
1998/ September (%)	(0,44)	(22,30)	(44,20)	(18,79)	(100)
		2.299 (37,23)	2.274 (36,82)	1.321 (21,39)	6.175 (100)

Sumber: PPLKB Kec. Tanjung Raya 1997/1998 dan 1998.

Perkembangan Kepariwisata

Danau Maninjau dan *kelok ampek puluah ampek* (jalan berliku pada kemiringan 45 derajat, dengan 44 buah tikungan tajam menuju ke danau) telah lama dikenal oleh masyarakat Sumatera Barat dan masyarakat di sekitar propinsi itu, karena keindahan alamnya. Presiden Republik Indonesia pertama Ir. Soekarno juga pernah datang ke Maninjau pada tahun 1948, dan mengungkapkan kekagumannya kepada alam Danau Maninjau melalui sebuah pantun yang digubahnya sendiri. Pantun tersebut

disampaikan di sela-sela pidatonya dalam suatu rapat umum. Gubahan proklamator tersebut ditulis besar-besar dengan huruf emas pada dinding hotel Pasir Panjang, di kawasan objek wisata Danau Maninjau. Bunyi pantun dimaksud adalah sebagai berikut

Bila adik makan pinang,
Makanlah dengan sirih yang hijau
Bila adik datang ke Minang
Jangan lupa datang ke Maninjau
(Suara Karya, 16 April 1997).



Gambar 1, Objek Wisata Danau Maninjau

Kemashuran Danau Maninjau disebabkan oleh dua hal, yakni keindahan alam yang melahirkan kekaguman di satu pihak dan kemashuran negeri kecil terpencil yang pernah menjadi basis keislaman, yang telah melahirkan banyak tokoh pembaharu yang berpengaruh dalam kehidupan keagamaan, keintelektualan, dan

kebudayaan, di pihak lain. Kemashuran tersebut mengundang banyak orang untuk berkunjung ke sana. Arus kunjungan pada mulanya hanya sebatas singgah sesaat dalam suatu perjalanan keliling, yang oleh masyarakat Minangkabau Sumatera Barat dikenal dengan istilah *raun sabalik* (melakukan perjalanan sirkular untuk tujuan rekreasi). Tujuan singgah di Maninjau tiada lain adalah ziarah historis-budaya dan menikmati keindahan alamnya.

Arus kunjungan wisata kian lama kian meningkat, oleh karena itu kawasan pariwisata Danau Maninjau tertuntut untuk dilengkapi dengan sarana akomodasi. Banyak wisatawan domestik, khususnya para perantau Sumatera Barat yang sedang pulang kampung (musim lebaran), yang membutuhkan penginapan di Maninjau. Untuk memenuhi tuntutan itu, maka pada tahun 1973 telah berdiri sebuah hotel berbintang satu, yakni Hotel Maninjau Indah. Sejak itu, kepariwisataan Danau Maninjau terus berkembang secara alamiah. Program kepariwisataan nasional yang dikenal dengan “Visit Indonesia Year, 1991” benar-benar memotivasi perkembangan kepariwisataan di kawasan ini. Perekonomian masyarakat setempat, masyarakat *nagari* Maninjau khususnya, ikut terdongkrak oleh banyaknya wisatawan (terutama wisatawan mancanegara) yang datang. Oleh karena itu, pariwisata dilirik sebagai sektor ekonomi potensial. Berbagai perusahaan kepariwisataan pun tumbuh secara relatif pesat.

Pada tahun 1993, tercatat 16 unit perusahaan akomodasi di kawasan Danau Maninjau (*nagari* Maninjau dan Bayua), yakni terdiri atas 2 (dua) unit hotel berbintang (satu) dan 14 unit akomodasi lainnya. Jumlah tersebut bertambah menjadi 22 unit pada tahun 1984 (pertumbuhan 37,5%), naik lagi menjadi 23 unit pada 1995 (pertumbuhan 4,5%), naik menjadi 30 unit pada 1996 (pertumbuhan 30,43%), dan naik lagi menjadi 34 unit pada 1997 (pertumbuhan 13,33%). Pertumbuhan yang pesat tersebut (Tabel 3.23) dimonopoli oleh jenis akomodasi lainnya, dalam arti tidak terjadi penambahan unit hotel berbintang selama periode 1993-1997.

Tabel 3.23 Pertumbuhan Perusahaan Akomodasi Di Kawasan Pariwisata Maninjau 1993-1997

Tahun	Hotel Bintang	Akomodasi Lainnya	Jumlah	Persentase
1993	2	14	16	0
1994	2	20	22	37,50
1995	2	21	23	4,55
1996	2	28	30	30,43
1997	2	32	34	13,33

Sumber: Biro Pusat Statistik, 1997c

Pertambahan jumlah perusahaan akomodasi tersebut jelas berkorelasi dengan penambahan jumlah kamar dan jumlah tempat tidur yang tersedia. Menurut data BPS Agam, rata-rata pertumbuhan jumlah kamar dan tempat tidur di kawasan pariwisata Danau Maninjau adalah 54,75% dan 57,83% per tahun, selama periode 1993-1997.

Perusahaan rumah makan di kawasan ini pada tahun 1996 tercatat sebanyak 5 unit, dengan 43 meja dan 168 kursi. Namun tidak ada data tentang jumlah *coffeeshop*, *artshop*, rental sepeda (dayung atau motor), rental sepeda air (*boat* atau perahu), *moneychanger*, dan bentuk usaha lainnya yang secara langsung atau tidak langsung berhubungan dengan kepariwisataan. Berdasarkan pengamatan pada September dan Oktober 1998, terdapat beberapa usaha sebagaimana yang dimaksud tadi. Usaha-usaha *coffeeshop* baru, yang didirikan oleh beberapa orang mantan pramuwisata, juga ditemui.

Tabel 3.24 Pertumbuhan Jumlah Kamar dan Tempat Tidur Di Kawasan Pariwisata Maninjau 1993-1997

Tahun	Kamar	Tempat Tidur	Kamar	Tempat Tidur
1993	62	122	68	134
1994	68	132	112	208
1995	66	128	120	222
1996	62	122	193	322
1997	64	193	215	366

Sumber: Biro Pusat Statistik. 1997c.

Arus kunjungan wisatawan, baik domestik ataupun mancanegara ke Maninjau terus meningkat. Pada tahun 1992, tercatat jumlah kunjungan wisatawan ke kabupaten Agam (Maninjau adalah primadona andalan kepariwisataan kabupaten Agam) adalah 12.032 wisatawan domestik dan 14.472 wisatawan mancanegara. Jumlah tersebut meningkat menjadi 25.430 wisatawan domestik dan 24.430 wisatawan mancanegara, pada tahun 1997. Rata-rata pertumbuhan adalah 22,27% untuk wisatawan domestik dan 13,76% untuk wisatawan mancanegara per tahun (Tabel 3.25).

Tabel 3.25 Jumlah Kunjungan Wisatawan Ke Kabupaten Agam 1992-1997

Tahun	Mancanegara	Domestik	Jumlah
1992	14.472	12.032	26.504
1993	12.596	9.742	22.338
1994	17.257	13.928	31.185
1995	19.835	18.278	38.113
1996	22.831	23.944	45.775
1997	24.430	25.430	49.860

Sumber: Biro Pusat Statistik. 1997c.

Apabila dilakukan perbandingan dengan total dan laju pertumbuhan kunjungan ke Sumatera Barat, maka kunjungan

ke Maninjau khususnya dan ke Agam pada umumnya memperlihatkan fenomena terbalik. Persentase pertumbuhan kunjungan wisatawan mancanegara ke Sumatera Barat lebih tinggi dibanding persentase pertumbuhan wisatawan domestik. Dalam periode 1985-1995, rata-rata pertumbuhan kunjungan wisatawan mancanegara ke Sumatera Barat adalah 22,6%, dan wisatawan domestik adalah 13,4%. Namun distribusi kunjungan pada tahun 1995, kabupaten Agam memperoleh 19,28% dari total kunjungan wisatawan mancanegara ke Sumatera Barat yang berjumlah 102.899 orang, dan 4,88% dari total kunjungan wisatawan domestik yang berjumlah 780.591 orang.

Penyerapan tenaga kerja oleh industri pariwisata kawasan Maninjau juga memperlihatkan peningkatan. Pada tahun 1993, jumlah tenaga kerja yang terserap oleh perusahaan akomodasi adalah 90 orang. Penyerapan tenaga kerja tersebut meningkat menjadi 217 orang pada tahun 1994 (naik 14,21%), dan terus meningkat menjadi 226 orang (4,15%) pada tahun 1995. Jumlah tersebut meningkat lagi menjadi 270 orang pada tahun 1996, atau naik 19,47 %.

Tingkat pendidikan tenaga kerja yang terserap oleh sektor akomodasi ini, mayoritas adalah berpendidikan SMTA, yakni rata-rata 78,57% per tahun, berpendidikan SD/SMTP sebanyak rata-rata 12,82% per tahun. Tenaga kerja yang berpendidikan Universitas/ akademi hanya rata-rata 6,38% per tahun, lebih khusus tenaga kerja yang berpendidikan kejuruan perhotelan/ pariwisata hanya 2,22% per tahun. Status tenaga kerja (tabel 3.26) sebagian besar adalah tenaga kerja ayang dibayar.

Tabel 3.26 Status dan Banyaknya Tenaga Kerja Kepariwisata di Maninjau Tahun 1993-1997

Tahun	Dibayar	Tidak Dibayar	Jumlah
1993	165 (86,84%)	25 (13,16%)	190 (100%)
1994	179 (82,49%)	38 (17,51%)	217 (100%)
1995	197 (87,17%)	29 (12,83%)	226 (100%)
1996	223 (82,59%)	47 (17,41%)	270 (100%)
1997	227 (84,07%)	43 (15,93%)	270 (100%)

Sumber: Biro Pusat Statistik. 1997c.

Pertumbuhan kepariwisataan di kawasan Danau Maninjau terjadi secara alamiah tanpa ada masalah pada awalnya. Namun perkembangan yang pesat mengakibatkan terjadinya berbagai persoalan, baik persoalan yang berkaitan dengan perilaku wisatawan mancanegara maupun yang berkaitan dengan pertanahan. Ada dua peristiwa yang penting terjadi, dan merupakan refleksi dari konflik yang ditimbulkan oleh kepariwisataan. Peristiwa pertama terjadi di *nagari* Maninjau, pada tahun 1997, yaitu penggerebekan massa pemuda terhadap pondok wisata Davinci. Penggerebekan tersebut didasari oleh beberapa alasan, (1) dugaan memfasilitasi praktek prostitusi, (2) melakukan aktifitas karaoke yang tidak mengenal waktu, padahal keberadaannya di tengah pemukiman penduduk dan dekat masjid, jadi (3) tidak mengindahkan tatakrama kehidupan masyarakat setempat. Kasus penggerebekan tersebut berakhir dengan penutupan usaha akomodasi itu oleh aparat.

Peristiwa kedua terjadi di *nagari* Bayua. Perkembangan kepariwisataan telah mengakibatkan terjadinya pengalihan status *tanah ulayat* menjadi tanah pribadi. Beberapa oknum *minik mamak*, penduduk setempat, calo, dan aparat, telah melakukan persekongkolan komersialisasi *tanah pusaka* untuk kepentingan usaha kepariwisataan. Kasus-kasus pertanahan tersebut direspon oleh para pemuda *nagari* Bayua dengan membentuk suatu lembaga independen, yang mereka namakan dengan *Lembaga Pembantu Pemeliharaan Pusako Minang Kanagarian Bayua*

(LPPPMKB). Dasar pembentukan lembaga ter-sebut adalah sikap pemuda *nagari* bersangkutan yang tidak setuju *tanah pusaka* mereka diperjualbelikan, terutama kepada orang yang bukan penduduk setempat atau orang asing. Sesuai dengan namanya, lembaga yang didukung oleh para perantau, terutama yang berdomisili di Medan (Sumut), itu menghendaki agar praktek penjualan tanah atau pengalihan status pertanahan di *kenagarian* Bayua harus melalui seleksi lembaga mereka. Ada tiga pasal ketetapan yang dikeluarkan oleh LPPPMKB di dalam Surat Keputusan pertamanya tertanggal 27 Oktober 1997, yakni:

1. Pemindahan hak atas tanah di samping harus diurus oleh *ninik-mamak* yang bersangkutan (tanpa perantara/ calo) juga harus diseleksi terlebih dahulu oleh LPPPMKB.
2. Untuk memelihara kelestarian hutan, maka setiap penembang hutan harus memiliki izin dari pemerintahan desa dan *nagari*; menanam kembali bibit pohon sebagai pengganti pohon yang ditebang; bagi setiap pelanggaran terhadap peraturan tersebut akan didenda Rp 100,000,00/ batang, dan pemuda *kenegarian* Bayua adalah pihak yang bertugas menertibkan pelaksanaan ketentuan tersebut dengan bantuan aparat terkait.
3. Pengelola *homestay* diharuskan untuk bertanggung jawab mencegah ter-jadinya pelanggaran terhadap perturan adat istiadat yang berlaku di *nagari* setempat oleh wisatawan, misalnya: keharusan berpakaian menutup aurat; tidak menyediakan minuman keras/ narkotik/ judi/ wts, bagi turis lokal atau pun mancanegara; mencegah *guide* agar tidak melakukan *kumpul kebo* dengan turis asing/ lokal, kecuali ada surat nikah; dan pemuda *nagari* Bayua diharuskan menertibkannya bila terjadi pelanggaran, atas koordinasi dengan pihak berwenang.

Kedua peristiwa tersebut di atas merupakan fenomena yang mengindikasikan bahwa kepariwisataan di kawasan Danau Maninjau telah menimbulkan konflik. Konflik tersebut berkaitan dengan persoalan etik-kultural yang dipegang teguh masyarakat setempat, yakni sikap anti terhadap praktek maksiat dan

persoalan status *tanah pusaka/ ulayat*. Tanah-tanah di kecamatan Tanjung Raya (kawasan pariwisata danau Maninjau), sebagian besar masih dalam status *tanah ulayat*. Kepemilikan tanah secara individual relatif masih sedikit. Hal itu menunjukkan bahwa ikatan komunalisme dalam masyarakat kawasan tersebut masih cukup kuat.

Persepsi Masyarakat Kawasan Maninjau Terhadap Pariwisata

Masyarakat kawasan pariwisata Danau Maninjau, khususnya masyarakat pada tiga *nagari* yang menjadi subjek penelitian saya tahun 1998, memiliki persepsi yang beragam terhadap pariwisata. Keberagaman tersebut dapat diklasifikasikan berdasarkan (1) *nagari* asal informan, (2) posisi peran informan dalam kepariwisataan, dan (3) substansi persepsi yang diungkapkan.

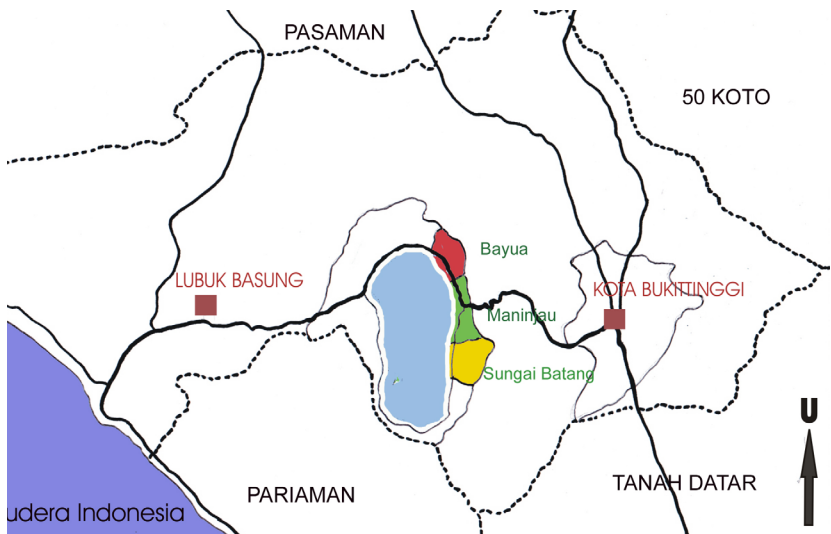
Pengklasifikasian berdasarkan *nagari* asal informan didasarkan kepada pertimbangan kenyataan bahwa (1) *nagari* merupakan suatu kesatuan teritorial yang otonom secara sosio-politik-kultural di Minangkabau, dan (2) tingkat perkembangan kepariwisataan di masing-masing *nagari* yang diamati berbeda satu sama lain. Pengklasifikasian berdasarkan posisi peran informan didasarkan kepada asumsi bahwa masing-masing peran memiliki kepentingan yang berbeda, dan perbedaan kepentingan tersebut akan berimplikasi pula terhadap perbedaan substansi persepsi masing-masing. Berdasarkan kepada posisi peran tersebut, informan dibedakan menjadi tiga kelompok, yakni: Pelaku kebijakan, Pelaku pariwisata, dan Pelaku budaya. Pengklasifikasian berdasarkan substansi persepsi didasarkan atas temuan bahwa secara garis besar persepsi-persepsi masyarakat pada ketiga *nagari* yang diteliti memiliki kecenderungan yang dapat dibedakan menjadi tiga karakter, yakni idealistik, materialistik, dan kompromistik.

Persepsi Terhadap Pariwisata Berdasarkan Kenagarian

Tiga *nagari* yang menjadi pusat pengamatan adalah *nagari* Maninjau, *nagari* Sungai Batang, dan *nagari* Bayua. Ketiga *nagari* tersebut berada pada posisi berjajar menghadap ke (Barat) Danau Maninjau. *Nagari* Maninjau berada pada posisi tengah, *nagari* Sungai Batang di sebelah Selatan, dan *nagari* Bayua di sebelah Utara. Jaringan jalan yang menghubungkan antar bagian dalam kawasan Danau Maninjau adalah berpola linear secara melingkar mengelilingi danau. Namun, ruas jalan pada sepertiga lingkaran utara dan duapertiga lingkaran selatan memiliki kelas dan kualitas yang berbeda, demikian pula sarana transportasi angkutannya. Ruas jalan pada sepertiga lingkaran utara, yang menghubungkan *nagari* Maninjau (yang merupakan pintu gerbang ke arah Bukittinggi), *nagari* Bayua, dan terus ke muko-muko (pintu gerbang ke arah ibukota kabupaten: Lubuk Basung), adalah jalan propinsi. Jalan ini relatif baik, dan melayani transportasi angkutan antar kota yang bergerak ke luar kawasan Danau Maninjau (Maninjau-Bukittinggi, Maninjau-Lubuk Basung) dan lintas Lubuk Basung-Bukittinggi. Sementara itu, ruas jalan pada dua pertiga lingkaran selatan, yang menghubungkan antara *nagari* Maninjau, Sungai Batang, dan terus ke Muko-Muko, adalah jalan kabupaten. Jalan ini saat penelitian berada dalam kondisi rusak berat, dan melayani transportasi angkutan lokal yang jumlahnya relatif terbatas, yakni angkutan *cigak baruak* (angkutan umum tidak resmi). Frekuensi lalu lintas pada jalur utara relatif tinggi (sekitar satu per 10 menit), sedangkan pada jalur selatan lebih rendah (sekitar satu per 50 menit).

Dalam hal perkembangan kepariwisataan, *nagari* Maninjau adalah daerah yang paling berkembang di kawasan tersebut. Arah perkembangan positif kepariwisataan dari *nagari* Maninjau terjadi ke utara (*nagari* Bayua), sebaliknya perkembangan negatif terjadi ke arah selatan (*nagari* Sungai Batang). Dengan kata lain, *nagari* Bayua merespon perkembangan kepariwisataan yang telah lebih dulu tumbuh di *nagari* Maninjau, sedangkan *nagari* Sungai Batang tidak. Kenyataan itu cenderung memiliki korelasi

implikatif dengan realitas fisik di satu sisi dan dengan realitas kultural di sisi lain. Secara fisik, *nagari* Sungai Batang relatif lebih terisolasi daripada *nagari* Maninjau dan Bayua, dan secara kultural *nagari* Sungai Batang memiliki beban kultural sebagai basis perkembangan agama Islam pada masa lalu (*nagarinya* ulama besar HAMKA). Walaupun demikian, tidak semua informan setuju dengan anggapan bahwa tidak berkembangnya kepariwisataan di *nagari* Sungai Batang disebabkan oleh penolakan masyarakat setempat karena alasan kultural.



Gambar 2, Peta Kawasan Pariwisata Danau Maninjau

Persepsi Masyarakat Nagari Sungai Batang

Sebagian besar masyarakat Sungai Batang menolak *nagarinya* dijadikan tempat perluasan pengembangan kepariwisataan. Namun, hal itu tidak berarti bahwa mereka tertutup terhadap wisatawan, baik domestik maupun mancanegara. Masyarakat *nagari* itu terbuka dan ramah menerima tamu asal tamu tersebut mau memahami dan beradaptasi sesuai dengan adat yang mereka

pegang, baik dalam hal berpakaian dan berperilaku maupun dalam bergaul secara seksual. Oleh karena itu, wisatawan yang dipandang tidak senonoh dalam berpakaian, berperilaku, dan bergaul secara seksual akan mereka tegur secara baik-baik. Sarana akomodasi memang tidak tersedia di *nagari* itu, karena masyarakat setempat belum memberi izin untuk pendiriannya, tetapi bagi wisatawan yang membutuhkan penginapan dapat mereka terima di rumah-rumah penduduk. Penampungan seperti itu dilakukan sebagai pilihan daripada memberi izin pendirian *homestay* atau sarana akomodasi lainnya, sebab cara tersebut dianggap lebih efektif dalam melakukan kontrol agar wisatawan tidak melakukan praktek maksiat. Jadi, penolakan mereka terhadap pengembangan kepariwisataan, dalam arti pembangunan fasilitas pendukung industri kepariwisataan, dilakukan karena alasan kultural-etik.

Secara kultural-etik, dalam perspektif adat Minangkabau dan Islam, pariwisata atau wisatawan mancanegara identik dengan maksiat. Pariwisata tidak bebas dari wisman dan wisman tidak bebas dari kebiasaan membuka aurat, meminum minuman keras, berperilaku seksual bebas, dan karena itu seringkali tidak terpisahkan dari prostitusi. Keempat hal tersebut adalah indikator maksiat. Oleh karena itu, masyarakat *nagari* Sungai Batang sejak semula menolak pengembangan industri pariwisata di wilayahnya. Hal itu berbeda dari *nagari* Maninjau dan *nagari* Bayua, yang sejak semula pula tidak mempersoalkannya. Pemberian izin bagi berdirinya sarana-sarana kepariwisataan sama artinya dengan bertolong-tolongan dalam hal keburukan. Padahal, agama (adat identik dengan agama) Islam tidak saja menyuruh untuk bertolong-tolongan dalam hal kebaikan, melainkan yang terutama adalah melakukan *amar makruf nahi mungkar* (mengajak berbuat baik dan mencegah perbuatan mungkar/ maksiat). Masyarakat *nagari* itu masih selektif dalam hal sumber pengusahaan perekonomian mereka, yakni ekonomi yang memenuhi kriteria halal dan baik (tidak bergelimang maksiat). Kehidupan perekonomian harus diusahakan dengan cara mengolah alam (tanah pertanian) yang tersedia, dan kalau alam tidak memadai alternatif lainnya adalah *merantau*. Dalam

pandangan mereka, pariwisata bukanlah alternatif ekonomi yang baik, karena bergelimang maksiat. Pendirian seperti itu diprediksi akan belum berubah dalam satu atau dua dekade ke depan, sekalipun pengamalan agama itu sendiri juga ibarat ekor tikus (makin lama makin kecil). Pendirian tersebut, secara fundamental didasari oleh prinsip bahwa harta yang halal dan baik, serta *amar makruf nahi mungkar*, adalah dua hal yang menjadi syarat mutlak diterima atau ditolaknya doa seseorang oleh Allah Swt.

Walaupun demikian, ada juga warga yang pesimis terhadap kehidupan pada satu atau dua dekade mendatang. Masyarakat dan generasi muda sekarang telah berbeda dari masyarakat dulu. Tidak ada yang belajar tentang adat dan juga tidak ada yang mengajak dan mengajar. Orang yang tinggal di kampung halaman adalah orang yang lemah, tidak ada daya upaya, sedangkan orang-orang yang kuat dan pintar telah pergi *merantau*. Oleh karena itu, tidak mustahil kalau kelak lalu lintas di *nagari* ini lancar seperti halnya di *nagari* Maninjau dan Bayua, kepariwisataan akan berkembang di *nagari* Sungai Batang.

Di samping itu, pandangan yang lebih realistik juga dimiliki oleh warga Sungai Batang. Mereka menyadari bahwa kepariwisataan tidak dapat dibendung, karena merupakan program pembangunan dari pemerintah untuk meningkatkan kesejahteraan ekonomi masyarakat dan devisa negara. Kekhawatiran pada satu-dua dekade yang lalu, yang mendasari penolakan terhadap pengembangan industri pariwisata di Sungai Batang, adalah kecemasan kalau-kalau perilaku wisatawan mancanegara yang bertolak belakang dengan budaya Minangkabau ditiru oleh anak-kemenakan mereka (generasi muda). Akan tetapi, ternyata anak kemenakan mereka latah juga, sekalipun pariwisata tidak berkembang di *nagari* mereka. Kelatahan tersebut diperkirakan sebagai akibat dari perantauan (sekolah ke kota) dan televisi (media elektronik). Maka tidak beralasan bila kesalahan dialamatkan semata-mata kepada wisatawan mancanegara. Wisman ternyata mau diberi pengertian untuk menghormati budaya setempat. Wisman tidak merusak etik dan budaya, akan

tetapi justru oknum penduduk setempat dan wisatawan domestik yang seringkali merusak; memanfaatkan fasilitas pariwisata sebagai tempat praktek maksiat.

Pendirian untuk tidak memberi izin bagi berdirinya *homestay* dan fasilitas industri pariwisata lainnya di *nagari* Sungai Batang disebabkan karena dua alasan, yakni: (1) membentengi masyarakat setempat dari dampak negatif pariwisata, dan (2) mempertahankan status *tanah ulayat* yang kepemilikannya bersifat kolektif klen. Kolektivisme dalam masyarakat Sungai Batang masih kuat, dan eksistensi *nagari* dengan kepemimpinan informal *Kearifatan Adat Nagari* masih dilegitimasi masyarakat, serta putusnya masih diikuti. Kebijakan pemerintah yang membagi kawasan pariwisata Danau Maninjau menjadi dua bagian; yakni bagian utara sebagai kawasan pariwisata dan bagian selatan sebagai daerah budaya dan *karamba*, menurut mereka cukup tepat. Namun, mereka menilai bahwa pemerintah lebih mengutamakan kepariwisataan daripada budaya. Buktinya, daerah di bagian utara berkembang sedangkan daerah di selatan tidak. Tidak ada pembinaan dan pemberdayaan masyarakat di bagian Selatan oleh pemerintah, baik secara ekonomik maupun budaya.

Dua informan yang pernah menyediakan penginapan bagi tamu wisman di rumahnya mengakui bahwa wisman, sekalipun memiliki budaya yang berbeda dengan masyarakat setempat, mereka mau diberi pengertian dan bahkan disiplin dalam menjaga diri agar tidak berperilaku yang tidak sesuai dengan tatakrama masyarakat setempat. Namun, sejak dua tahun terakhir kedua informan ini tidak lagi menerima tamu wisman di rumahnya. Alasan mereka adalah takut tertular penyakit. Sebab, rumah mereka hanya memiliki satu kamar mandi yang secara bersama digunakan oleh tamu dan tuan rumah.

Persepsi Masyarakat Nagari Maninjau

Pariwisata di kawasan Danau Maninjau telah tumbuh secara alamiah tanpa kontrol, sehingga menimbulkan dampak negatif terhadap masyarakat setempat. Berbagai kasus pelanggaran

susila telah terjadi. Kehamilan di luar nikah antara gadis setempat dengan wisman, praktek prostitusi pada suatu pondok wisata yang digrebek massa, perilaku wisman yang individualis dan bertentangan dengan budaya setempat, dan kelatihan anak-kemenakan (generasi muda ABG) terhadap perilaku wisman tersebut, merupakan indikator-indikator dampak negatif pariwisata dimaksud. Oleh karena itu, untuk ke masa depan, masyarakat Maninjau yang diwakili oleh *Kerapatan Adat Nagari* (KAN) menghendaki agar pemerintah membatasi secara selektif pemberian izin pengembangan kepariwisataan di Maninjau. Di samping itu, di dalam berbagai kebijakan yang melibatkan atau mempengaruhi masyarakat *nagari* Maninjau, KAN mesti dilibatkan. Sebab, program pemerinah baru akan sukses apabila didukung sepenuhnya oleh masyarakat, dan masyarakat itu adalah anak-kemenakan dari para penghulu yang duduk di KAN.

Secara ekonomis, pariwisata disadari sangat menguntungkan, namun kepentingan ekonomi tidak sepenuhnya ditempatkan di atas kepentingan etik-kultural. Dalam kehidupan masyarakat *nagari* di Minangkabau, sebagaimana diamanatkan oleh Datuk Ketumanggungan dan Datuk Perpatih nan Sebatang di dalam *Tambo Adat*, faktor ekonomi ditempatkan pada urutan keenam, bukan utama. Hal-hal yang utama dalam kehidupan masyarakat *nagari* adalah *baadat-balimbago* (memiliki adat yang melembaga), *baagamo* (beragama), *bailmu-pangatahuan* (berilmu pengetahuan), *baraka-babudi* (berakal dan berbudi), *bicaro aluih* (berbudi bahasa yang halus), dan *baharato-bando* (berharta benda). Nilai budaya dan etik jelas lebih utama, dan nilai ekonomi sebagai pelengkap. Kepariwisata sebagai sektor ekonomi mesti diukur dengan indikator-indikator etik. Tanpa itu, pariwisata tidak perlu dikembangkan. Tanpa pariwisata masyarakat Maninjau masih memiliki alternatif ekonomis, yakni *merantau* atau menerima wesel dari *rantau*.

Dampak pariwisata tidak semata-mata diakibatkan perilaku wisman (Eropa), yang memiliki budaya yang berbeda atau bahkan bertentangan dengan masyarakat setempat. Wisatawan domestik dan oknum dari masyarakat setempat atau Sumatera

Barat, baik yang terlibat sebagai Pelaku kebijakan, Pelaku pariwisata, dan Pelaku budaya, juga sering memanfaatkan fasilitas kepariwisataan sebagai tempat praktek maksiat. Oknum pramuwisata seringkali menimbulkan citra kepariwisataan yang negatif, baik terhadap wisatawan ataupun masyarakat. Terhadap wisman, mereka cenderung menimbulkan kesan sebagai seorang yang tidak berkepribadian sebagai bangsa Timur. Sementara terhadap masyarakat setempat, mereka cenderung menimbulkan citra bahwa kepariwisataan identik dengan mereka, yakni urakan, kebarat-baratan, berbuat semaunya, tidak beradat, dan jorok. Ada juga beberapa oknum pramuwisata yang kemudian mendirikan *coffeeshop*, memiliki izin, tetapi secara real tidak memenuhi standar-satandar kelayakan, baik secara fisik atau pun etik-kultural. Konsumen mereka juga wisman-wisman kelas bawah atau “turis ransel”. Banyak juga pramuwisata putri yang datang dari luar Sumatera Barat, khususnya Riau dan Sumatera Utara, yang tidak tertib. Mereka datang berpasangan dengan tamu mereka dan menginap pada satu kamar. Hal itu dilakukan mereka karena alasan keamanan dan keterbatasan dana wisatawan tersebut. Hal itu mengukuhkan citra kepada masyarakat bahwa kepariwisataan identik dengan maksiat, karena di samping dalam bentuk perilaku manusianya pariwisata juga seakan menjadi fasilitator bagi maksiat tersebut.

Sekalipun berpotensi “merusak” kehidupan sosial budaya, masyarakat Maninjau juga menyadari bahwa pariwisata tidak bisa ditolak. Pariwisata adalah program pemerintah atau perogram pembangunan. Penolakan terhadap pariwisata sama artinya dengan menentang program pemerintah. Segala sesuatu pasti ada nilai positif dan negatif, tidak ada yang secara total positif atau total negatif. Meminimalisasi dampak negatif pariwisata yang perlu dilakukan, caranya adalah menempatkan sesuatu pada tempatnya. Pariwisata dapat saja dikembangkan secara luas, asal ada kesepakatan. Pengembangan yang mengarah kepada peniruan seperti yang berkembang di pantai Kuta Bali, tempat wisatawan secara bebas “ber-telanjang” (membuka aurat), jelas tidak pada tempatnya. Pengembangan kepariwisataan Maninjau

mesti mengarah kepada kaidah budaya Minangkabau, yakni “*mungkin*” dan “*patut*”. Artinya, suatu kebijakan tidak saja mesti realistik, akan tetapi juga mesti sesuai dengan norma kepantasan secara etik.

Sejauh ini, menurut warga Maninjau, pemerintah belum memiliki konsep yang jelas dalam mengembangkan kepariwisataan di kawasan Maninjau. Bila mengembangkan pariwisata alam, tidak ada upaya pelestarian alam, dan bila pariwisata budaya tidak ada pembinaan seni budaya atau budaya tatakrama. Pemerintah harus menempatkan aparat yang memiliki *background* dan visi kepariwisataan untuk dapat mengembangkan kepariwisataan di Maninjau atau Sumatera Barat pada umumnya. Peningkatan profesionalisme Pelaku pariwisata perlu dilakukan, demikian pula penindakan secara tegas terhadap pelaku pelanggaran susila. Pihak yang paling berwenang dan berwibawa untuk melakukan penindakan itu adalah pemerintah.

Persepsi Masyarakat Nagari Bayua

Pariwisata berdampak positif secara ekonomis, namun secara kultural-etik pariwisata adalah negatif. Status wisatawan yang berpasangan menginap di pondok-pondok wisata tidak diketahui, suami-istri atau pasangan selingkuh. Wisatawan juga seringkali berpakaian secara tidak senonoh. Pariwisata mengakibatkan pula kelatahan generasi muda ABG terhadap perilaku wisatawan mancanegara (Eropa), yang sering bertingkah aneh-aneh. Di samping itu, perkembangan kepariwisataan juga mendorong atau memotivasi sebagian anggota masyarakat untuk melakukan peralihan status *tanah pusaka* atau *tanah ulayat* yang kepemilikannya kolektif menjadi tanah pribadi dengan kepemilikan individual. Fenomena tersebut merupakan indikator bahwa pariwisata mengancam bahkan telah “mencemari” kehidupan masyarakat *nagari* Bayua.

Pihak pelaku pariwisata menilai citra pariwisata begitu buruk dalam alam pikiran masyarakat setempat. Tidak saja wisman (Eropa) yang dicurigai, akan tetapi juga pengusaha,

pengelola pondok wisata, dan pramuwisata. Masyarakat beranggapan bahwa wisatawan (domestik dan mancanegara) selalu bergelimang dengan persoalan penyelewengan seksual. Padahal justru sebaliknya, masyarakat itu sendiri yang selalu berpikir tentang seksual apabila melihat wisatawan. Walaupun demikian, kecurigaan tersebut juga ada alasannya. Banyak juga penyalahgunaan fasilitas kepariwisataan untuk praktek-praktek maksiat, seperti prostitusi, minuman keras, obat terlarang, dan sebagainya. Dalam hal ini, pemerintah adalah pihak yang berkuasa untuk menindak atau menertibkannya. Akan tetapi, jangan malah kewenangan itu disalahgunakan oleh aparat untuk memeras pengusaha atau wisatawan. Penggerebekan aparat sah-sah saja, akan tetapi juga mesti dengan cara yang sesuai dengan tatakrama budaya yang dimiliki, tanpa mesti demonstratif sehingga mengganggu bagi wisatawan lain yang tidak bersalah.

Pariwisata memang berdampak negatif. Nilai-nilai kehidupan yang digariskan oleh adat dikuatirkan akan ditinggalkan oleh penduduknya. Struktur masyarakat adat akan berubah dan ikatan-ikatan sosio kultural akan musnah. Namun, tidak beralasan apabila semua kesalahan tersebut ditimpakan kepada pariwisata. Tanpa pariwisata masyarakat tetap akan berubah. Secara riil, saat ini, ikatan keluarga kaum telah begitu longgar (sekali pun belum putus) dan ikatan keluarga inti semakin kuat. Hal itu telah berlangsung jauh sebelum kepariwisataan berkembang di Maninjau. Walaupun demikian, upaya untuk menjaga agar perubahan-perubahan tidak terjadi secara drastis tetap mesti dilakukan. Belum saatnya kehidupan masyarakat Bayua dan kawasan pariwisata Danau Maninjau meniru pola-pola kehidupan masyarakat Barat yang individualistik, kapitalistik, dan bergaul bebas.

Perizinan pendirian pondok wisata yang berimplikasi dengan persoalan *tanah pusaka*, selama ini, banyak diwarnai oleh praktek KKN yang melibatkan aparat. Kasus-kasus percekcoan antar anggota kaum (klen), kasus percaloan pengurusan sertifikat, dan lain sebagainya, memotivasi para pemuda *nagari* Bayua, baik yang berdomisili di kampung halaman maupun yang di perantauan,

untuk membentuk suatu lembaga independen. Lembaga dimaksud dinamai sebagai *Lembaga Pembantu Pemeliharaan Pusako Minang Kenegarian Bayua* (LPPPMKB), dan dirumuskan pada 19 Oktober 1997.

Persepsi Masyarakat di Luar Maninjau

Ekspresi masyarakat kawasan pariwisata Danau Maninjau yang mayoritas tidak menolak kepariwisataan dinilai merupakan refleksi ketidakberdayaan mereka berhadapan dengan pemerintah. Sebab, pariwisata tidak pernah akan bebas maksiat. Maninjau secara etik-kultural, yang dalam perjalanan historisnya merupakan basis keislaman pada masa lalu, akan hancur sebagaimana masyarakat Mentawai (budaya mentawai hancur karena turisme). Masyarakat Maninjau perlu memperkokoh diri agar *cupak indak dililih urang panggaleh* dan *jalan indak dialiah urang lalu* ‘cupak (takaran yang terbuat dari bambu) tidak diraut orang pedagang dan jalan tidak dialih orang lewat’. Artinya, jangan sampai kepariwisataan mengakibatkan budaya dan etik masyarakat mereka rusak. Pengembangan kepariwisataan berpeluang mengakibatkan terjadinya peralihan status dan fungsi *tanah ulayat*. Hal itu tidak boleh terjadi. Status *tanah ulayat* dan kepemilikan kolektif mesti dipertahankan, sekalipun fungsinya akan berubah (dari tanah pertanian menjadi kawasan pariwisata). Investor dapat bekerjasama dengan kolektif pemilik *tanah ulayat* dan dalam kerjasama itu tanah tidak diperjualbelikan akan tetapi dihitung sebagai aset masyarakat kolektif bersangkutan.

Berbeda dari itu, informan yang mengaku telah memahami kepariwisataan menilai masyarakat Maninjau khususnya dan Sumatera Barat pada umumnya adalah masyarakat yang masih tertutup. Mereka perlu membuka diri, dan pariwisata tidak mesti dicurigai. Pariwisata tidak akan merusak budaya. Tanpa pariwisata masyarakat akan tetap berubah. Di samping itu, pariwisata yang potensial secara ekonomis juga akan berdampak positif pula terhadap pemberdayaan sosial budaya. Sumatera Barat memiliki potensi alam yang terbatas, karena itu orang

merantau. Pariwisata menjadi alternatif pemberdayaan ekonomi masyarakat, oleh karena itu penolakan terhadap kebijakan kepariwisataan adalah tindakan yang keliru.

Persepsi masyarakat terhadap kepariwisataan kawasan Danau Maninjau di atas dapat diklasifikasikan kedalam tiga karakter, yakni idealistik, materialistik, dan kompromistik (Tabel 3.27). Persentase masing-masing karakter persepsi dari total informan 44 orang di atas disajikan pada Tabel 3.28. Pengklasifikasian tersebut dapat pula diuraikan berdasarkan posisi peran informan (Tabel 3.29), dan pihak yang dianggap sebagai pelaku maksiat (Tabel 3.30).

Tabel 3.27 Persepsi Masyarakat Maninjau Terhadap Pariwisata

Nagari	Idealistik	Kompromistik	Materialistik
Sungai Batang	Pariwisata identik dengan maksiat Pariwisata bukan alternatif ekonomi yang tepat Pariwisata merusak sosio kultural Pariwisata ditolak	Pariwisata positif secara ekonomis Dampak negatif pariwisata dapat diminimalisasi Pariwisata harus dikompromikan	-
Maninjau	Pariwisata terlanjur berkembang Pariwisata Merusak sosio-kultural Pariwisata harus dibatasi dan dikontrol	sda	Pariwisata sektor ekonomi utama, bukan alternatif Pariwisata tidak merusak sosio-kultural Pariwisata perlu didukung sepenuhnya

Bayua	Pariwisata merusak adat dan agama Pariwisata harus diantisipasi	sda	sda
Masy. Luar Kawasan	Masyarakat Maninjau terancam secara etik-kultural Perlu dilakukan antisipasi	Libatkan seluruh unsur masyarakat dalam proses pengambilan keputusan Masyarakat perlu perkokoh strategi antisipasi	Masyarakat Maninjau tertutup Pariwisata tidak merusak Pemda ambigu dalam menetapkan kebijakan

N = 44 orang

Tabel 3.28 Substansi Persepsi Masyarakat Maninjau Terhadap Pariwisata

Perspektif/ persepsi	Indikator/ alasan	Alternatif	Ket
Idealistik (Eks.-etik): • Pariwisata identik dengan maksiat	Buka aurat Minuman keras Free sex Prostitusi	Tolak pariwisata Amar makruf nahi mungkar Berdoa sebagai refleksi iman lemah	27,27
• Pariwisata bukan sektor ekonomi yang baik	Bergeliman maksiat Individualistik/ kapitalistik	Mengolah alam yang ada Merantau Perekonomian selektif secara etik-kultural	
• Pariwisata merusak sosio kultural	Prilaku latah Pengalihan status <i>tanah ulayat</i>	Menolak intervensi yang merusak keutuhan sosio-kultural, fisik atau moral	

Materialistik (Prog. Eko)	Devisa utama Lapangan kerja/ kesempatan usaha Pendapatan masy. meningkat	Ciptakan sistem dan suasana yang kondusif bagi ke-pariwisataan	15,91
. Pariwisata sektor ekonomi pokok			
. Pariwisata tidak merusak sosio-kultural	Wisatawan terpelajar, disiplin, dan tidak bertujuan merusak Wisatawan meminati budaya asli	Hindari tindakan berimej buruk terhadap pariwisata Beri pengertian kepada masyarakat	
	Finansial pariwisata dapat digunakan untuk berdayakan masyarakat dan seni budaya	Pariwisata tidak boleh ditolak tapi didukung Tanpa finansial ekonomi, sosialisasi tidak jalan	
	Nilai budaya tidak akan berubah		
	Tanpa pariwisata masyarakat berubah		

N = 44 orang

Tabel 3.29 Persepsi Masyarakat Berdasarkan Posisi Peran Informan

Informan	Persepsi
Pelaku Kebijakan	<p>Masyarakat Minangkabau Sumatera Barat kuat memegang adat dan Islam (budaya malu)</p> <p>Imej pariwisata terhadap masyarakat buruk/ identik dengan maksiat</p> <p>Pariwisata mesti dikembangkan, karena program pembangunan</p> <p>Potensi dan prospek pariwisata Sumatera Barat cerah</p> <p>Pariwisata sektor ekonomi utama</p> <p>SDM masih rendah</p> <p>Kendala kepariwisataan bersifat fisik dan kultural</p> <p>Pengertian dan partisipasi masyarakat sangat diperlukan</p> <p>Kemungkinan keterlibatan aparat dalam praktek maksiat ada</p> <p><i>Clean tourism</i> sulit dilaksanakan</p>
Pelaku Pariwisata	<p>Masyarakat curiga terhadap pengusaha, pejasa, dan wisatawan</p> <p>Masyarakat berpikir tentang penyelewengan seksual, wisatawan tidak selalu demikian</p> <p>Pemerintah banyak berbicara daripada berbuat bagi kemajuan kepariwisataan</p> <p>Aparat terkait tidak memiliki visi kepariwisataan yang memadai</p> <p>SDM pengusaha, pejasa, dan aparat minus soal kepariwisataan</p> <p><i>Guide</i> banyak menimbulkan imej negatif pariwisata</p> <p>Persaingan tidak sehat antar pengusaha atau pejasa karena tidak profesional</p> <p>Pemberian izin usaha dan lisensi <i>guide</i> tidak selektif</p> <p>Wisman yang dibutuhkan yang berkualitas/ berduit dan bertanggung jawab secara etik-kultural</p> <p>Wisman kumpul dengan alasan keamanan dan keuangan</p>

Pelaku Budaya	Wisman identik dengan maksiat, wisman tidak merusak, wisman dapat diberi pengertian Pariwisata adalah sektor ekonomi tidak bebas maksiat dan merusak sosio-kultural Alternatif ekonomi adalah alam yang tersedia, kalau tidak memadai cari melalui merantau Pelaku maksiat: wisman, oknum wisnu, aparat, pengusaha, pejasa, dan masyarakat setempat Wewenang menindak penyeleweng ada pada pemerintah Kebijakan mesti melibatkan seluruh komponen masyarakat
---------------	---

N = 44 Orang

Tabel 3.30 Pelaku Maksiat dalam Persepsi Masyarakat

Pelaku	Indikator Prilaku	Keterangan
Wisman	Membuka aurat Meminum minuman keras Berprilaku seksual bebas Pengguna jasa prostitusi	27,77%
Oknum Wisnu	Memanfaatkan fasilitas pariwisata untuk praktek maksiat; perselingkuhan	100%
Oknum Pengusaha	Memfasilitasi prostitusi Memasok wts Menjual/ memfasilitasi minuman keras dan obat terlarang	11,11%
Oknum Guide	Kumpul kebo dengan tamu wisman Tidak menolak, mencegah, melarang perbuatan maksiat Berprilaku latah	19,44 %
Oknum Penduduk Setempat	Terlibat eksploitasi seksual	11,11 %

Oknum Aparat	<i>Membeck-up</i> usaha ilegal dan maksiat Melakukan KKN dalam perizinan, pembebasan tanah ulayat Menyalahgunakan wewenang	22,22%
--------------	---	--------

N = 44 Orang

BAB IX

REFLEKSI KONFLIK

DAN KONFORMITAS

DALAM CLEAN TOURISM

Pengantar

Bab ini ditujukan agar pembaca mampu memahami bahwa kebijakan *clean tourism* di Sumatera Barat merupakan refleksi konflik dan konformitas yang bersumber dari dua sistem nilai budaya Minangkabau, yakni adat dan syarak. Refleksi tersebut dijelaskan berdasarkan identifikasi konsep pembangunan kepariwisataan dan implementasinya di Sumatera Barat yang ditandai dengan konflik-konflik dan disertai konformitas-konformitas.

Konsepsi Pembangunan Kepariwisataan

Pembangunan dan pengembangan kepariwisataan Sumatera Barat mengacu kepada kebijakan nasional dalam kepariwisataan. Di dalam kebijakan pembangunan nasional, kepariwisataan ditempatkan sebagai sektor andalan yang mampu menjadi pemicu pertumbuhan sektor ekonomi dan sektor terkait lainnya. Kontribusi yang berarti bagi perekonomian negara melalui

pembangunan dan pengelolaan sektor kepariwisataan, telah menjadi prinsip harapan pemerintah Indonesia, sebagaimana dinyatakan dalam Undang-undang No. 9 Tahun 1990.

Pembangunan kepariwisataan pada PJP kedua diarahkan untuk meningkatkan penerimaan devisa, meningkatkan pendapatan daerah dan masyarakat, menciptakan lapangan kerja dan kesempatan berusaha, dan mendorong kegiatan ekonomi terkait (GBHN, 1993). Dalam kebijaksanaan Pembangunan Lima Tahun ketujuh, Pembangunan kepariwisataan diarahkan kepada pengembangan pariwisata sebagai sektor andalan dan unggulan dalam arti luas, sebagaimana ditegaskan dalam GBHN 1998, sebagai berikut.

“Pembangunan kepariwisataan diarahkan pada pengembangan pariwisata sebagai sektor andalan dan unggulan dalam arti luas yang mampu menjadi salah satu penghasil devisa, mendorong pertumbuhan ekonomi, meningkatkan pendapatan daerah, memberdayakan perekonomian masyarakat, memperluas lapangan kerja, dan kesempatan berusaha, serta meningkatkan pengenalan dan pemasaran produk nasional dalam rangka meningkatkan kesejahteraan rakyat dengan tetap memelihara kepribadian bangsa, nilai-nilai agama, serta kelestarian fungsi dan mutu lingkungan hidup...”

“Pembangunan kepariwisataan harus tetap menjaga terpeliharanya kepribadian dan budaya bangsa termasuk adat istiadat setempat, nilai-nilai agama, terlindunginya kepemilikan aset masyarakat setempat, tertangkalnya dampak negatif yang ditimbulkan, serta terpeliharanya kelestarian lingkungan hidup...” (GBHN, 1998:88).

Orientasi pembangunan kepariwisataan nasional, dengan begitu, pertama-tama memang ditujukan bagi peningkatan kontribusinya secara ekonomis. Sebagaimana dikemukakan oleh Selo Soemardjan, pariwisata dalam kebijakan nasional diangkat menjadi suatu industri jasa yang diharapkan menghasilkan devisa. Dengan perkataan lain, pariwisata dimasukkan ke dalam bidang ekonomi dan pembangunannya diprogramkan mengikuti dalil-dalil ekonomi (Soemardjan dalam Bagus ed., 1997:120). Walaupun

demikian, sekalipun kepariwisataan cenderung secara dominan dipandang sebagai faktor ekonomik, faktor sosiokultural niscaya harus mendapat perhatian yang proporsional berimbang. Faktor sosiokultural tersebut, di samping merupakan komoditi (dalam arti penentu bagi kekhasan produk yang menjadi dasar daya tarik wisata) juga merupakan perekat dan penentu kepribadian sebagai jati diri bangsa.

Ada tujuh visi pembangunan kepariwisataan nasional sebagaimana dijabarkan sebagai misi dalam Rencana Induk Pembangunan Pariwisata Nasional (RIPPNAS) Pelita keenam. Ketujuh misi tersebut adalah (1) meningkatkan perolehan devisa dan pendapatan, (2) meningkatkan kualitas sumberdaya manusia, (3) memihak kepada pengusaha menengah ke bawah serta rakyat, (4) mengembangkan kemitraan antar negara, koperasi, dan pengusaha swasta, (5) meningkatkan kontribusi pelaku ekonomi menengah ke bawah terhadap Produk Domestik Bruto, melalui peningkatan akses dan produktifitas mereka, (6) memantapkan kemandirian dan prinsip keadilan, dan (7) mengembangkan pariwisata yang menjamin keserasian hubungan manusia dengan Tuhannya, manusia dengan sesamanya, dan manusia dengan alam lingkungannya (RIPPNAS, 1993).

Pembangunan kepariwisataan Sumatera Barat, sebagai implementasi dari kebijakan kepariwisataan nasional, mengacu kepada misi RIPPNAS di atas. Visi dan misi kepariwisataan Sumatera Barat diarahkan kepada tujuh sasaran pula, yakni:

- (1) peningkatan perolehan devisa dan pendapatan daerah (PAD) serta pendapatan masyarakat, (2) meningkatkan kualitas sumberdaya manusia kepariwisataan daerah, mencakup pelaku kepariwisataan daerah di sektor publik, swasta dan masyarakat, (3) peningkatan partisipasi dan kontribusi masyarakat dan pelaku ekonomi menengah ke bawah yang berbasis komunitas dalam upaya menciptakan kesempatan berusaha dan bekerja seluas-luasnya serta sekaligus upaya pengentasan kemiskinan dan peningkatan kualitas desa tertinggal, (4) pelaksanaannya berpegang teguh kepada adat dan agama masyarakat Sumatera Barat,

(5) peningkatan partisipasi dan dukungan kelembagaan dinas teknis terkait secara sungguh-sungguh dan profesional untuk menciptakan pembangunan kepariwisataan yang berkelanjutan, (6) penciptaan standardisasi produk dan pelayanan wisata, dan (7) pemberdayaan Dinas Pariwisata Tingkat II untuk menciptakan sinergitas pembangunan kepariwisataan daerah yang berkaitan erat dengan perluasan otonomi daerah yang berbasis pada daerah tingkat II tersebut (Diparda Tk.I Sumbar. 1996b, 1996:9).

Dari uraian di atas terlihat bahwa konsepsi pembangunan kepariwisataan Sumatera Barat juga pertama-tama dilandasi oleh pertimbangan ekonomis. Pertimbangan-pertimbangan yang berkaitan dengan aspek sosio-kultural, sekalipun tidak berpretensi sebagai suatu target, lebih berkaitan dengan peranan sebagai kontrol bagi implementasi kebijakan di lapangan. Secara real, pembangunan dan pengembangan kepariwisataan, baik nasional atau pun lokal, dilaksanakan atas dua tuntutan, yakni tuntutan progresif-ekonomik dan tuntutan ekspresif-etik. Tuntutan pertama mendorong bagi usaha untuk melakukan perubahan ke kemajuan (yang berbasis pada ekonomi) dan tuntutan kedua mendorong usaha untuk melakukan kontrol bagi sejauh mana kemajuan itu harus diusahakan. Pariwisata perlu dikembangkan sebagai faktor ekonomi potensial, untuk meningkatkan taraf kesejahteraan ekonomi masyarakat Sumatera Barat yang buruk, sebaliknya pariwisata juga perlu dikontrol karena potensial pula sebagai faktor “pencemar” atau “perusak” sosiokultural secara etik.

Kebijakan *Clean Tourism*

Clean Tourism atau pariwisata bersih adalah komitmen Pemerintah Daerah yang menjadi garis kebijakan dalam pengembangan kepariwisataan di Sumatera Barat. Komitmen tersebut pertama kali disampaikan oleh Gubernur KDH Tk.I Sumatera Barat, Hasan Basri Durin (1997). Pernyataan tersebut segera disambut penuh antusias oleh beberapa Kepala Daerah Tk.II atau dinas terkait dan media massa. Konsep *clean tourism*,

menurut Hasan Basri Durin, tidak saja kepariwisataan yang bebas dari sampah-sampah yang berserakan, akan tetapi juga bebas dari praktek-praktek maksiat (Semangat, 30 April 1997). Jadi, *clean tourism* adalah konsep kepariwisataan yang bersih secara fisik-material dan etik-kultural secara sekaligus.

Hasan Basri Durin tidak memerinci kriteria dan tolok ukur kepariwisataan yang bersih dari praktek-prakterk maksiat dimaksud. Namun, dari berbagai persepsi, aspirasi, dan pernyataan yang dilontarkan oleh berbagai pihak dalam menanggapi komitmen Pemerintah Daerah Sumatera Barat tersebut dapat diidentifikasi beberapa faktor yang dikehendaki sebagai indikator *clean tourism*. Jadi, kriteria dan tolok ukur kepariwisataan yang *clean* atau bersih ditentukan melalui perumusan terbalik. Artinya, kriteria dan tolok ukur dimaksud diketahui melalui rekonstruksi terhadap tanggapan-tanggapan, ide-ide, dan aspirasi-aspirasi yang justru muncul setelah gagasan konsep *clean tourism* itu dilontarkan oleh sang gubernur.

Harian Singgalang (15 November 1997), dalam tajuk rencananya menyatakan bahwa pariwisata bersih adalah konsep yang sesuai dengan falsafah hidup masyarakat Minangkabau “*adat basandi syarak, syarak basandi kitabullah*”. Aktivitas kepariwisataan di Sumatera Barat mesti sesuai dengan ajaran adat dan agama Islam. Kepariwisataan yang dikotori oleh praktek maksiat atau menjadikan maksiat sebagai komoditi, jelas bertentangan dengan adat dan Islam. Dalam konteks ini Singgalang mengidentikkan maksiat dengan aktifitas wanita tuna susila (WTS) dan prostitusi.

Sejalan dengan Singgalang, Edwardi (dalam *Haluan Minggu* 23 Nopember 1997) mendefenisikan *clean tourism* sebagai kepariwisataan yang bebas dari unsur (eksploitasi) seksual. Eksploitasi seksual adalah perbuatan yang bertentangan dengan ajaran adat dan agama Islam, yang menjadi sendi kehidupan masyarakat Minangkabau. Eksploitasi seksual adalah maksiat dan merupakan ancaman yang dapat menimbulkan dekadensi akhlak (moral) dan budaya Minangkabau. Mengamati kecenderungan pariwisata di berbagai kawasan, yang begitu sulit disterilisasi dari berbagai eksekse penyelewengan seksual, maka Edwardi

menganalogikan kebijakan *clean tourism* Pemerintah Daerah Sumatera Barat sebagai perjudian yang siap menerima kekalahan. Sebab, wisatawan yang terbiasa dengan kehidupan seksual bebas atau memang bercita-cita untuk mencari kebebasan seksual dalam perjalanan wisatanya, jelas akan berpikir berkali-kali sebelum memutuskan untuk mengunjungi Sumatera Barat. Dampaknya terhadap kepariwisataan Sumatera Barat secara ekonomis adalah berupa terbatasnya pemasukan devisa atau pendapatan.

Walikota Padang Zuiyen Rais dan Kepala Dinas Pariwisata kabupaten Agam Mardius Asmaan menyambut komitmen *clean tourism* dengan dukungan dan penegasan bahwa keduanya akan menindak tegas para pelaku praktek maksiat yang beroperasi di kawasan mereka masing-masing. Menurut mereka, kepariwisataan yang membiarkan praktek seksual bebas akan merusak nilai-nilai kehidupan masyarakat Sumatera Barat yang memegang teguh budaya malu. Oleh karena itu, Zuiyen Rais bertekad akan tetap melakukan razia maksiat, kalau perlu sampai ke hotel berbintang sekalipun. Menurutnya, pelaku maksiat itu bukanlah wisatawan mancanegara (yang memiliki budaya berbeda dengan masyarakat setempat), akan tetapi adalah oknum-oknum dari masyarakat, pengusaha, aparat, atau wisatawan domestik (Singgalang, 14 Nopember 1997). Sementara itu, Mardius Asmaan, menyatakan bahwa kabupaten Agam tertutup bagi pariwisata seks (Haluan, 12 September 1997). Penindakan terhadap pelaku maksiat, dalam arti yang melanggar ketentuan dari komitmen *clean tourism*, akan dilakukan dengan penuntutan secara hukum di samping bagi pengusaha akan dilakukan penutupan terhadap usahanya.

Sekalipun tidak dimaksudkan untuk merumuskan kriteria dan tolok ukur *clean tourism*, Seminar Pariwisata Sumatera Barat yang bertajuk "*Clean Tourism dan Globalisasi*" pada 8 Nopember 1997 di Jakarta, terungkap beberapa hal tentang indikator maksiat. Maksiat pada tingkat pertama adalah membuka aurat (berpakaian dengan hanya memakai kutang dan celana dalam bagi wisatawan), seterusnya bercumbu atau berciuman di tempat terbuka dan disaksikan oleh khalayak ramai, melakukan

kumpul kebo, dan apalagi prostitusi (Singgalang, 23 Nopember 1997). Oleh karena itu, pariwisata yang patut dikembangkan di Sumatera Barat adalah pariwisata alam, sejarah, dan budaya, dalam paket pariwisata keluarga. Sementara itu, Abdul Aziz Saleh membatasinya sebagai “*That kind of tourism which is relatively free from sex exploitation and sensual entertainment, free from gambling, and free from other indecent bussiness*” (Saleh, 1997).

Berpedoman kepada beberapa pernyataan di atas, maka kebijakan *clean tourism* dapat didefenisikan. Kebijakan menurut kamus Bahasa Indonesia adalah:

“rangkaian konsep dan asas yang menjadi garis besar dan dasar rencana dalam pelaksanaan suatu pekerjaan, kepemimpinan, dan cara bertindak (tt. pemerintahan, organisasi, dsb.); pernyataan cita-cita, tujuan, prinsip, atau maksud, sebagai garis pedoman untuk manajemen dalam usaha mencapai sasaran” (KBBI,1995).

Kebijakan *clean tourism*, dengan begitu, adalah “suatu rangkaian konsep dan asas yang menjadi garis besar dan dasar rencana dalam pelaksanaan pengembangan kepariwisataan di Sumatera Barat oleh Pemerintah Daerah setempat; atau suatu pernyataan cita-cita, tujuan, prinsip, atau maksud, sebagai garis pedoman untuk memenej pengembangan kepariwisataan di Sumatera Barat dalam usaha mencapai sasaran”. Sasaran dimaksud adalah dapatnya pariwisata dikembangkan di Sumatera Barat dan teratasinya sikap masyarakat yang cenderung menolak terhadap implementasi kebijakan kepariwisataan, sebagai bagian dari program pembangunan nasional itu. Secara substansial, kebijakan *clean tourism* cenderung mengakomodasi dua kedua sasaran di atas.

Kepariwisataan yang hendak dikembangkan adalah kepariwisataan yang bersih, baik secara fisik-material maupun terutama “bersih” secara etik-kultural. Tolok ukur bersih secara fisik material mengacu kepada standar-standar higienitas (kesehatan: bersih; bebas penyakit). Bersih secara etik-kultural adalah bebas dari praktek maksiat. Maksiat adalah perbuatan yang melanggar perintah Allah Swt, perbuatan dosa, tercela,

atau buruk (KBBI,1995). Dalam konteks kepariwisataan, dalam perspektif masyarakat Minangkabau penganut Islam, kriteria perbuatan maksiat adalah membuka aurat atau berpenampilan tidak senonoh (karena tidak menutup anggota badan yang bersifat pribadi: bagi laki-laki daerah di antara lutut dan pusar dan bagi perempuan adalah seluruh tubuh kecuali wajah; telapak tangan; dan telapak kaki), bercumbu atau berciuman di tempat terbuka yang terlihat orang lain, melakukan perzinahan atau *kumpul kebo* (melakukan hubungan seksual antara dua orang berlainan jenis di luar ikatan pernikahan yang sah secara adat dan agama), memfasilitasi aktifitas eksploitasi seksual atau prostitusi, melakukan atau memfasilitasi perjudian, menggunakan atau menyediakan minuman keras, obat terlarang, dan melakukan atau mengakibatkan terjadinya kerusakan lingkungan.

Secara eksplisit, kebijakan *clean tourism* belum diinstrumentasikan ke dalam suatu perangkat hukum setingkat Peraturan Daerah, seperti halnya kebijakan *Bali Cultural Tourism* dengan Perda No. 3 Tahun 1991 Pemerintah Daerah Tk.I Bali. Walaupun demikian, secara implisit, substansi dari kebijakan *clean tourism* tersebut ada tercermin di dalam beberapa Peraturan Daerah yang telah dimiliki oleh Dinas Pariwisata Tk.I Sumatera Barat. Pencerminan tersebut terdapat pada:

1. Perda No. 2 Tahun 1987, tentang Pengusahaan dan Pengelolaan Losmen di Propinsi Daerah Tk.I Sumatera Barat; Bab III pasal 4 (c).
2. Perda No. 3 Tahun 1987, tentang Pengusahaan Rumah Makan dalam Propinsi Daerah Tk.I Sumatera Barat; Bab III pasal 4 (b).
3. Perda No.3 Tahun 1990, tentang Pengusahaan Penginapan Remaja dalam Propinsi Daerah Tk.I Sumatera Barat; Bab III pasal 4(c).
4. Perda No. 4 Tahun 1990, tentang Pengusahaan dan Penggolongan Bumi Perkemahan dalam Propinsi Daerah Tk.I Sumatera Barat; Bab II pasal 4 (c).
5. Perda No. 6 Tahun 1990, tentang Usaha Pondok Wisata

dalam Propinsi Daerah Tk.I Sumatera Barat, pasal 5(1)b.

Pasal-pasal dalam Perda-Perda dimaksud pada dasarnya mengatur kewajiban bagi setiap pemilik dan pengelola losmen, rumah makan, penginapan, bumi perkemahan, dan pondok wisata, dalam propinsi daerah tingkat I Sumatera Barat, untuk mencegah penggunaan sarana-sarana kepariwisataan tersebut untuk memfasilitasi praktek-praktek yang dapat mengganggu keamanan, ketertiban umum, dan kesusilaan.

Perda No. 5 Tahun 1990, tentang Pengaturan Pramuwisata dalam Propinsi Daerah Tk.I Sumatera Barat secara lebih tegas menyatakan:

1. Dalam melakukan tugas perjalanan bagi pramuwisata diharuskan mentaati ketentuan sebagai berikut: ...dilarang mengajak, mendorong, dan membiarkan para wisatawan melakukan perbuatan yang bertentangan dengan kesusilaan, adat istiadat, dan agama” (Bab IV: Pengawasan dan Pembinaan, pasal 12(f).
2. (a) Untuk pramuwisata luar daerah Sumatera Barat dapat beroperasi di Sumatera Barat apabila telah lulus kursus/penataran yang diadakan Pemerintah Daerah
 (b) Kursus/penataran tersebut meliputi: Latar belakang sejarah, budaya, kesenian tradisional daerah yang bersangkutan. Memahami tatacara kehidupan masyarakat yang bersangkutan” (Bab VII pasal 15(1) dan (2)).

Kebijakan *clean tourism*, sejauh yang teramati dan berdasarkan data yang diperoleh, diaplikasikan dalam bentuk “operasi-operasi maksiat.” Operasi atau razia dilakukan terhadap hotel-hotel, diskotik-diskotik, dan sarana-sarana kepariwisataan lainnya, yang dicurigai dimanfaatkan untuk praktek maksiat atau memfasilitasi maksiat. Aplikasi kebijakan tersebut ditanggapi secara beragam oleh masyarakat Minangkabau. Pelaku pariwisata (pengusaha) merasa dirugikan, karena penggerebekan atau operasi maksiat tersebut dilakukan secara demonstratif. Bahkan, salah seorang informan yang diklasifikasikan sebagai Pelaku kebijakan pun ikut menyesalkan, tidak saja perilaku oknum

aparap malainkan juga eksistensi kebijakan itu sendiri. Kebijakan itu dianggap sebagai *move* politik oknum penguasa daerah untuk mempertahankan kekuasaan. Jadi, motifnya adalah untuk kepentingan pribadi. Kecurigaan bahwa kebijakan tersebut dimotivasi kepentingan politik juga diungkapkan oleh informan Pelaku budaya. Menurutnya, *clean tourism* adalah bentuk rekayasa politik yang berusaha agar kepariwisataan dapat dikembangkan di Sumatera Barat. Hal itu sangat berbahaya bagi keutuhan sosiokultural Minangkabau, sebab tidak pernah ada pariwisata yang bebas dari maksiat. Oleh karena itu, kebijakan *clean tourism* tersebut sulit diwujudkan.

Refleksi Konflik dan Konformitas

Konflik-konflik

Konflik mengenai kepariwisataan di Sumatera Barat, yang terungkap melalui pengamatan dan hasil analisis terhadap persepsi-persepsi masyarakat terhadap pariwisata; khususnya masyarakat kawasan pariwisata Danau Maninjau, dapat diterangkan sebagai berikut.

1. Konflik-konflik ditandai oleh:

a. Pertentangan antara harapan dan kecemasan

Harapan berkaitan dengan tuntutan peningkatan taraf kesejahteraan ekonomi (progresif ekonomik) dan kecemasan berkaitan dengan ancaman “pencemaran” kehidupan sosiokultural oleh kepariwisataan (ekspresif-etik). Harapan progresif ekonomik didasari oleh kenyataan bahwa (1) Sumatera Barat memiliki sumberdaya alam yang terbatas, baik untuk pertanian (hanya 13% dari luas wilayah daratan) maupun dalam bentuk sumber galian dan tambang (tanpa migas), (2) keterbatasan sumberdaya alam juga berimplikasi dengan keterbatasan lapangan usaha, akibatnya (3) pendapatan masyarakat rendah, dan (4) tingkat kesejahteraan penduduk juga rendah.

Kecemasan yang mendasari tuntutan ekspresif-etik berkaitan dengan kenyataan bahwa (1) pariwisata tidak bebas dari nuansa dan eksploitasi seksual, sebab konsumen dari industri pariwisata itu adalah wisatawan (domestik atau mancanegara). Wisatawan mancanegara memiliki perilaku budaya (a) berpakaian tanpa menutup aurat, (b) kehidupan seksual yang bebas, dan (c) individualistik. (2) Wisatawan domestik cenderung memanfaatkan sarana atau fasilitas kepariwisataan sebagai tempat praktek maksiat atau penyelewengan seksual sehingga berimej bahwa pariwisata memfasilitasi maksiat. Di samping itu, fasilitas kepariwisataan juga tidak jarang dimanfaatkan sebagai tempat transaksi minuman keras, obat terlarang, dan sindikat-sindikatan kejahatan lainnya. (3) Selain konsekuensi negatif dalam bentuk perilaku, kepariwisataan juga berimplikasi dengan persoalan *tanah pusaka/ ulayat*; persoalan yang tidak saja menyangkut hal-hal praktis-ekonomis akan tetapi juga emosional dan sentimental; sebab *tanah pusaka/ ulayat* adalah simbol bagi identitas seseorang sebagai manusia dan dalam masyarakat Minangkabau.

b. Benturan kepentingan

Benturan kepentingan terjadi antara Pelaku kebijakan, Pelaku pariwisata dan Pelaku budaya. Pelaku kebijakan berkepentingan untuk mengembangkan kepariwisataan di Sumatera Barat, termasuk kawasan pariwisata Danau Maninjau. Kepentingan tersebut didasari oleh tuntutan tanggung jawab pekerjaan atau jabatan untuk mengimplementasikan kebijakan kepariwisataan nasional dan meningkatkan taraf kesejahteraan ekonomi masyarakat melalui perluasan lapangan kerja dan kesempatan berusaha, serta peningkatan pendapatan daerah dan masyarakat. Tuntutan tanggung jawab tersebut dihadapkan kepada tuntutan moral-kultural karena kepariwisataan memiliki citra yang buruk dalam perspektif masyarakat Sumara Barat (Pelaku budaya).

Pelaku budaya berkepentingan secara moral-sosial untuk memelihara status quo, keorisinalan, dan kelestarian budaya sebagai identitas etnik dan budaya masyarakat. Komitmen untuk mengembangkan pariwisata bersih yang cenderung aspiratif terhadap Pelaku budaya juga tidak bebas konflik. Pelaku kebijakan berhadapan dengan Pelaku pariwisata karena merasa dirugikan oleh aplikasi kebijakan tersebut.

Pelaku Pariwisata berkepentingan untuk memajukan usahanya sebagai sumber kehidupan ekonomi dan sekaligus sebagai pengimplementasian pengembangan perekonomian daerah dan nasional (Pelaku usaha pariwisata); atau untuk memenuhi kebutuhan akan pekerjaan sebagai sumber pendapatan (Pelaku jasa pariwisata). Dalam menjalankan usahanya, mereka terlibat persaingan di antara sesamanya satu sama lain. Kekurangan profesionalisme mengakibatkan persaingan di antara mereka kurang sehat sehingga menimbulkan konflik. Di samping itu, di dalam mengembangkan usaha, mereka juga berhadapan dengan persoalan pembebasan tanah. Penduduk setempat masih komunalistik, tanah-tanah dimiliki secara kolektif klen, dan pengalihan kepemilikan mengalami berbagai hambatan kultural-adat. Demikian pula dalam hal komoditi, produk, dan konsumen dari usaha yang dikembangkan, Pelaku pariwisata berhadapan pula dengan Pelaku budaya. Konsumen usaha pariwisata adalah wisatawan, pelaku wisatawan (wisman) karena memiliki budaya yang berbeda dengan masyarakat setempat (bahkan seringkali bertolak belakang) cenderung menimbulkan kontroversi terhadap Pelaku budaya. Oleh karena itu, konflik antara Pelaku pariwisata dengan Pelaku budaya tidak dapat dihindari.

Jadi, ada konflik segitiga di antara Pelaku kebijakan, Pelaku budaya, dan Pelaku pariwisata berkaitan dengan pengembangan kepariwisataan di Sumatera Barat,

disebabkan benturan kepentingan.

- c. Ketidaksesuaian terhadap kebijakan dan aparat

Ketidaksesuaian terhadap kebijakan dan aparat terutama berkaitan dengan aplikasi kebijakan di lapangan. Aparat dinilai Pelaku pariwisata sangat *overacting*, demonstratif, dan diskriminatif dalam implementasi kebijakan *clean tourism* sehingga tidak kondusif terhadap perkembangan kepariwisataan di Sumatera Barat. Di samping itu, pemerintah dengan kebijakan *clean tourism* juga dicurigai sebagai perekayasa masyarakat secara politis, baik untuk kepentingan pribadi (*move politik*) atau pun untuk kepentingan birokrasi. Perekayasa tersebut, oleh Pelaku pariwisata dianggap sebagai *move* untuk mencari simpati dan dukungan rakyat, sedangkan oleh Pelaku budaya dianggap sebagai upaya untuk meraih simpati pemerintah pusat.

2. Konflik-konflik mengenai kepariwisataan memiliki struktur wacana sebagai berikut.
 - a. Tema konflik adalah penolakan terhadap kebijakan pengembangan kepariwisataan yang tidak bebas dari perilaku maksiat dan mengancam keutuhan sosiokultural yang berbasis pada *tanah ulayat*. Konflik terjadi karena pemerintah menerapkan kebijakan kepariwisataan yang cenderung mengabaikan eksistensi kepemimpinan informal yang berbasis pada *nagari* sebagai kesatuan kultural, dan masyarakat merespons kebijakan itu setelah terjadi berbagai konsekuensi terhadap nilai etik-kultural masyarakat. Konsekuensi dimaksud berkaitan dengan dua pokok masalah tadi, yakni praktek/ perilaku maksiat dan pengalihan hak dan status *tanah pusaka* atau *ulayat*.
 - b. Materi konflik, dengan begitu, adalah (1) praktek atau perilaku maksiat, dan (2) *tanah pusaka* atau *tanah ulayat* yang penekanannya pada persoalan pengalihan status dan hak kepemilikan.
 - c. Dasar atau sumber konflik adalah perbedaan orientasi

antara orientasi progresif-ekonomik dan orientasi ekspresif-etik.

- d. Motivasi konflik adalah *amar makruf nahi mungkar* dan harga diri. Motivasi pertama berkaitan dengan upaya memelihara keutuhan etik dan kehidupann sosiokultural sedangkan motivasi kedua berkaitan dengan upaya memajukan perekonomian daerah dan masyarakat setempat agar setaraf dengan daerah dan masyarakat di tempat lain di Indonesia.
- e. Tujuan konflik adalah untuk mengantisipasi agar kemajuan ekonomi kepariwisataan tidak mengakibatkan “kerusakan” atau kemunduran etik-kultural. Jadi, untuk melakukan kontrol bagi implementasi kebijakan pemerintah dalam hal kepariwisataan, bukan untuk menentang kebijakan pembangunan pemerintah.
- f. Sifat konflik adalah solidaritas. Hal itu ditandai oleh tidak adanya suatu aliansi yang bersifat sektarian menentang kepariwisataan.
- g. Ada indikasi bahwa persepsi individu dalam suatu kelompok pelaku berdasarkan klasifikasi Pelaku kebijakan, Pelaku pariwisata dan Pelaku budaya, teraktualisasi secara beragam; tidak seragam. Jadi, tidak semua individu dalam kelompok Pelaku budaya, misalnya, kontroversial dengan Pelaku pariwisata; atau sebaliknya. Demikian pula di dalam kelompok Pelaku kebijakan, masing-masing individu ternyata mengekspresikan persepsi yang berbeda terhadap pariwisata dan kebijakan *clean tourism* antara satu dengan yang lainnya. Individu-individu dalam ketiga kelompok pelaku cenderung mengekspresikan persepsinya terhadap kepariwisataan secara bebas.

Berdasarkan kepada rekonstruksi struktur wacana konflik di atas, maka konflik-konflik tersebut dapat diklasifikasikan kepada beberapa kategori sesuai dengan skema yang telah dirumuskan pada kerangka pemahaman di awal bagian ketiga ini

(memahami konflik mengenai kepariwisataan berdasarkan pola konflik antara adat dan Islam dalam sejarah sosial Minangkabau Sumatera Barat). Konflik mengenai kepariwisataan cenderung bersifat substansial secara sosio-kultural. Berdasarkan kepada pelaku konflik, konflik mengenai kepariwisataan cenderung bersifat internal dan berdasarkan kepada bentuk ekspresinya konflik-konflik tersebut cenderung bersifat implisit (secara horizontal) dan eksplisit (secara vertikal). Hal itu dapat dijelaskan sebagai berikut.

1. Konflik substansial ditandai oleh perbedaan yang mendasar secara orintatif. Konflik tersebut memerlukan konsensus, namun konsensus tidak serta merta menghilangkan konflik-konflik. Konflik-konflik tetap ada dalam proses dialektik untuk menghasilkan suatu sintesis kultural. Secara riil, kebijakan *clean tourism* yang dapat dianggap sebagai konsensus ternyata disertai oleh konflik-konflik selanjutnya. Kebijakan tersebut disangsikan banyak kalangan untuk dapat diimplementasikan secara efektif.
2. Konflik-konflik mengenai kepariwisataan di Maninjau dan Sumatera Barat umumnya cenderung bersifat internal. Para pelaku konflik adalah unsur-unsur di dalam kesatuan masyarakat Minangkabau Sumatera Barat itu sendiri. Konflik dengan pihak eksternal, seperti dengan wisatawan, bisa saja terjadi, tetapi wisatawan cenderung tidak dijadikan sebagai sasaran berkonflik.
3. Konflik-konflik terekspresi secara implisit dan eksplisit. Konflik implisit terekspresi secara vertikal (Pelaku pariwisata dan Pelaku budaya terhadap Pelaku kebijakan), sedangkan konflik eksplisit terekspresi secara horizontal antara Pelaku budaya dengan Pelaku pariwisata.

Konformitas

Bentuk aktual konformitas dari konflik-konflik mengenai kepariwisataan di Maninjau dan Sumatera Barat adalah kebijakan *clean tourism*. Kebijakan tersebut dimunculkan oleh Pemerintah

Daerah, artinya atas inisiatif pemerintah (Pelaku kebijakan), bukan sebuah konsensus dari suatu proses mufakat. Walaupun demikian, sebagai sebuah kebijakan politik, *clean tourism*, sesuai dengan definisi Mayer dan Greenwood (1984), merupakan sesuatu keputusan kehendak yang dibuat atas nama kolektif; dianggap sebagai hasil konsensus secara kolektif dalam suatu proses sosial; atau suatu goal tindakan kolektif yang dipilih berdasarkan seleksi nilai dan persetujuan politis.

Sebagai konsensus, *clean tourism* merupakan fakta konformitas dalam masyarakat Minangkabau Sumatera Barat terhadap kepariwisataan. Bentuk konformitas dimaksud ditunjukkan oleh dukungan masyarakat Sumatera Barat terhadap kebijakan tersebut. Tidak ada informan atau subjek dari sumber data lain selain informan yang menyatakan penolakan terhadap kebijakan tersebut. Konflik mengenai kebijakan tersebut lebih bersifat ekspresi kecurigaan terhadap figur pelaku dari konsepsi kebijakan itu, di samping karena idealisme dalam konsepsi tersebut sulit ditemukan realitasnya dalam dunia empirik hingga saat ini. Jadi kecurigaan muncul karena kebijakan tersebut cenderung utopis.

Kebijakan *clean tourism*, sebagai aktualisasi dari konformitas, ditunjukkan oleh pengurangan tuntutan oleh masing-masing pelaku yang terlibat atau dipengaruhi oleh kepariwisataan. Pelaku kebijakan tidak mengabaikan faktor sosiokultural dalam implementasi kebijakan pengembangan kepariwisataan di Sumatera Barat. Dengan kata lain, kebijakan *clean tourism* merefleksikan bahwa pengembangan kepariwisataan di Sumatera Barat tidak semata-mata dilakukan dengan hukum-hukum dan rumus-rumus ekonomi semata. Pelaku budaya juga mengurangi tuntutan mereka untuk menolak kebijakan pengembangan kepariwisataan di daerahnya, sekalipun dengan catatan dampak negatifnya terhadap sosial-budaya harus diminimalisasi. Pelaku pariwisata juga mengurangi tuntutan untuk semata-mata mementingkan kemajuan ekonomi atau usaha dan bisnis individual mereka, akan tetapi juga peduli terhadap kepentingan sosial yang lebih luas.

Dengan begitu, masing-masing pelaku dimaksud akan

sama-sama bekerjasama secara partisipatif untuk mendukung kebijakan peningkatan taraf perekonomian di samping menjaga agar keutuhan sosial-budaya dan kehidupan etik tidak begitu saja terabaikan. Hanya saja, konsensus yang diiniasiatifi oleh Pemerintah Daerah (Pelaku kebijakan) itu belum menunjukkan hilangnya konflik-konflik. Konflik-konflik malah diarahkan terhadap kebijakan tersebut, yang dicurigai sebagai *move* politik dari aparat penguasa penggagasnya.

Refleksi

Kebijakan kepariwisataan *clean tourism*, konflik-konflik dan konformitas yang menandainya, merefleksikan beberapa hal sebagai berikut.

1. Kepariwisataan dalam perspektif masyarakat Minangkabau Sumatera Barat berimplikasi sebagai potensi, tuntutan, dan juga ancaman. Ketiga hal tersebut menyatu sebagai sesuatu yang sama potensialnya. Dengan kata lain, kepariwisataan memberikan beberapa pilihan yang sama-sama sulit untuk dipilih tanpa menimbulkan konflikasi: suatu dilemma. Hal itu dapat dijelaskan sebagai berikut.
 - a. Kepariwisataan sebagai potensi. Kepariwisataan pertama-tama dapat dilihat sebagai potensi, terutama secara ekonomik. Berbagai fakta kepariwisataan telah menunjukkan bahwa secara ekonomik pariwisata adalah industri terbesar yang tumbuh dan berkembang secara spektakuler. Potensi ekonomi kepariwisataan tidak hanya ditunjukkan oleh jumlah devisa yang diterima pemerintah dari wisatawan mancanegara, atau jumlah tenaga kerja yang terserap oleh perusahaan-perusahaan akomodasi; transportasi; rumah makan; jasa travel biro dan pramuwisata; akan tetapi juga tidak boleh dilupakan bahwa kedatangan wisatawan dengan sejumlah pengeluaran yang dilakukannya di suatu daerah tujuan wisata memiliki implikasi pula sebagai pendorong bagi tumbuh dan berkembangnya usaha-usaha masyarakat yang lain, seperti

pertanian, peternakan, industri kerajinan, dan sebagainya. Jadi kepariwisataan memiliki implikasi secara lintas sektoral.

Dalam perspektif ekonomik tersebut, kepariwisataan disadari sebagai salah satu alternatif yang berpotensi besar untuk mendukung usaha peningkatan taraf kesejahteraan hidup masyarakat setempat. Di samping itu, sebagai orang Minangkabau, pemerintah dan masyarakat Sumatera Barat secara kultural termotivasi untuk bersaing memacu kemajuan perekonomian agar lebih baik (setidaknya sama) dengan daerah lain di Indonesia, sebagai manifestasi dari konsep “harga diri” yang ditanamkan oleh falsafah hidup mereka. Adalah suatu hal yang riskan bagi Pemda dan masyarakat Sumatera Barat untuk memiliki ketergantungan lebih besar terhadap subsidi pemerintah pusat daripada PAD sendiri, dalam merealisasikan Anggaran Pendapatan dan Belanja Daerah (APBD).

Kepariwisataan sebagai potensi tidak saja dalam arti *income* yang dihasilkan melalui kedatangan wisatawan, melainkan juga sebagai sarana pemberdayaan sumberdaya alam, manusia, dan budaya. Sumberdaya alam Sumatera Barat yang terbatas dari segi daya dukungnya terhadap budidaya pertanian atau potensi kandungan bahan galian dan tambangnya, sebaliknya memperlihatkan potensi yang kompetitif terhadap sektore kepariwisataan. Pengembangan kepariwisataan dan kontribusinya terhadap kemajuan ekonomi akan secara kausal menuntut pemberdayaan manusianya sebagai tenaga trampil dan profesional, tidak saja dalam hal kepariwisataan melainkan juga dalam sektor-sektor lainnya yang terkait. Kebudayaan masyarakat Minangkabau yang khas, misalnya seni budaya dan adat istiadat tradisional, merupakan komoditi yang dapat diberdayakan pula demi terpelihara dan berkembangnya atribut-atribut budaya tersebut di samping finansial yang dapat dihasilkan melalui pengemasannya sebagai paket wisata. Tentu saja pengemasan di sini tidak berarti

memperlakukan budaya itu sebagai benda komersial, yang semata-mata memiliki nilai ekonomi tanpa nilai sosial dan kultural.

b. Kepariwisata sebagai tuntutan. Sejalan dengan potensi ekonomi di atas, maka pengembangan kepariwisataan di daerah diindikasikan oleh terjadinya proses pemberdayaan potensi daerah sebagai pusat ekonomi. Hal itu merupakan suatu fenomena baru bagi masyarakat Minangkabau Sumatera Barat yang secara sosial melembagakan tradisi *merantau*. *Merantau* bagi masyarakat etnik itu didorong oleh banyak faktor, yaitu faktor ekologi, geografi, ekonomi, motivasi kemajuan (pendidikan), daya tarik kota, keresahan politik, dan pelembagaan sosial (Naim, 1984). Faktor-faktor tersebut secara substansial dapat dijelaskan sebagai refleksi bahwa di samping sebagai institusi sosial, *merantau* bagi orang Minangkabau dimotivasi oleh tuntutan “harga diri” untuk maju (baik dalam hal pendidikan, kekayaan, maupun kemuliaan). Fasilitas kemajuan cenderung lebih tersedia di *perantauan* (kota sebagai pusat pendidikan karena pusat ekonomi), sedangkan di daerah sendiri terbatas. Oleh karena itu, kepariwisataan merupakan tuntutan agar orang Minangkabau melakukan “reorientasi” terhadap sikap mental yang cenderung *outward looking* tersebut. Tuntutan tersebut bukan dikarenakan apa yang biasanya dicari ke luar tersebut telah ada di kampung halaman sendiri, akan tetapi mungkin yang lebih merisaukan adalah karena sumberdaya itu pun diincar oleh orang dari komunitas lain. Hal itu cenderung dirasakan sebagai ancaman, karena kampung halaman yang ditinggalkan tersebut notabene ditinggali oleh orang-orang yang relatif tidak produktif. Sebab, orang-orang yang produktif, kuat, dan pintar telah *merantau*, menghadang dunia lain untuk berkompetisi.

c. Kepariwisata sebagai ancaman. Ancaman yang ditimbulkan oleh pengembangan kepariwisataan di Sumatera Barat, memiliki dua dimensi, yaitu dimensi harga diri dan dimensi etik-kultural. Dimensi pertama berkaitan

dengan akan terkuasainya aset material-ekonomik yang dimiliki dan ditinggalkan oleh orang Minangkabau di kampung halamannya dan aspek kedua berkaitan dengan akan tercemarnya alam dan keluarga mereka yang tradisional dan lugu, sebagai hal yang mengikat hati mereka secara emosional atau sentimental dan nostalgik, oleh penetrasi wisatawan asing dan pengusaha dari luar. Oleh karena itu, muncul kecenderungan untuk mempertahankan hak *tanah pusaka* atau *ulayat* agar tidak lepas dari ikatan komunal klen, atau setidaknya dari ikatan komunal *nagari*, kepada pihak luar atau asing. Di samping itu, yang tidak kalah pentingnya adalah menolak memberikan kebebasan kepada wisatawan untuk berbuat sesuatu perilaku yang tidak sesuai dengan tatakrama adat dan agama yang mereka anut dan pegang teguh.

2. Implikasi kepariwisataan pada tiga hal (potensi, tuntutan, dan ancaman) tadi mengakibatkan terjadinya konflik-konflik dalam masyarakat Minangkabau Sumatera Barat. Konflik-konflik tersebut cenderung bersifat internal, baik internal secara personal ataupun internal secara kelompok. Konflik internal secara personal dimaksud adalah konflik psikologis yang disebabkan dilematika pilihan yang diberikan secara bersamaan oleh kepariwisataan, yakni pilihan untuk memanfaatkan potensinya, melaksanakan tuntutannya, dan mengantisipasi ancamannya. Ketiga hal tersebut sulit untuk diisolasi satu terhadap yang lainnya. Konflik internal secara kelompok cenderung diakibatkan oleh pertimbangan rasional bahwa di dalam persaingan (yang diajarkan oleh falsafah hidup mereka) kesalahan seorang yang kalah bukanlah disebabkan oleh saingan akan tetapi merupakan kesalahan diri sendiri yang tidak mampu memenangkan persaingan itu.
3. Konflik-konflik internal mengenai kepariwisataan tersekspresi secara eksplisit dan implisit. Konflik eksplisit cenderung teraktualisasi secara horizontal atau vertikal informal, yakni antara Pelaku pariwisata dengan Pelaku

budaya dan antara masyarakat dengan pemimpin informal mereka. Konflik tersebut berbasis pada dua hal tadi, yakni perilaku maksiat (baik yang dilakukan wisatawan atau pun Pelaku pariwisata) yang harus dipertanggungjawabkan secara sosiokultural (dan hukum) oleh Pelaku pariwisata. Demikian pula dalam proses pembebasan *tanah pusaka* atau *ulayat* untuk kepentingan usaha pariwisata yang tidak mudah dilakukan. Konflik implisit cenderung teraktualisasi secara vertikal formal antara Pelaku pariwisata dan Pelaku budaya terhadap Pelaku kebijakan. Pelaku kebijakan memiliki posisi yang kuat sebagai penguasa sedangkan Pelaku pariwisata dan Pelaku budaya berada pada posisi yang relatif lemah.

4. Titik perbedaan antara konflik dalam proses integrasi adat dan Islam dalam sejarah sosial Minangkabau dengan konflik mengenai kepariwisataan saat ini adalah terutama pada bentuk ekspresinya. Dalam sejarahnya, konflik dalam masyarakat Minangkabau, baik vertikal atau horizontal, dapat terekspresi secara eksplisit, tetapi dalam era nasionalisasi, terutama sejak kalah perang pada PRRI, konflik vertikal cenderung diekspresikan secara implisit. Ada ketakutan instrumental apabila konflik vertikal dieksplicitkan, yakni akan menimbulkan akibat dicap sebagai penghambat pembangunan atau anti pemerintahan yang sah. Hal itu mengindikasikan pula bahwa secara sosiokultural terjadi pergeseran sikap egaliter dan demokratis ke sikap feodalistik-aristokratik dalam masyarakat Minangkabau Sumatera Barat.
5. Konflik-konflik mengenai kebijakan pengembangan kepariwisataan di kawasan pariwisata Danau Maninjau atau di Sumatera Barat secara umum, yang cenderung dipahami oleh Pelaku kebijakan dan banyak pengamat sebagai faktor penghambat, cenderung diakibatkan oleh karena kebijakan tersebut tidak melibatkan seluruh komponen masyarakat di dalam prosesnya, tidak saja dalam implementasinya akan tetapi yang terpenting adalah dalam proses pengambilan

keputusan dalam melahirkannya.

Masyarakat Minangkabau, sekalipun telah lebih dari 50 tahun mengalami proses nasionalisasi (sejak proklamasi), atau lebih dari 30 tahun mengalami feodalisasi secara struktural (di bawah Orde Baru yang cenderung mematisasi sikap perbedaan terhadap pemerintah dan penguasa), karakter egalitarian dan demokratis mereka masih kental, terutama dalam masyarakat di pedesaan. Dalam masyarakat tersebut, sebagaimana dikemukakan di bagian terdahulu, dukungan terhadap suatu kebijakan cenderung diberikan secara penuh apabila kebijakan tersebut dianggap sebagai milik atau keputusan bersama, yang diputuskan melalui proses musyawarah mufakat. Proses mufakat tersebut harus melibatkan seluruh unsur yang ada dalam kesatuan masyarakat bersangkutan, tanpa ada yang terlupakan. Kebijakan yang dilahirkan dalam proses seperti itu adalah kebijakan yang seolah-olah *bottom up*, sekalipun ide atau inisiatifnya datang dari pemerintah. Kebijakan *top-down* cenderung dianggap sebagai perintah (karakter masyarakat itu tidak mau diperintah), kebijakan yang bukan milik mereka, oleh karena itu cenderung tidak didukung atau malah ditolak.

Di samping itu, hal yang tidak dapat diabaikan pula adalah kenyataan bahwa masyarakat Minangkabau Sumatera Barat masih eksis secara institusional dalam kesatuan sosiokultural *nagari*, yang secara praktis belum tergantikan peranannya oleh institusi desa atau LMD dan LKMD yang dibentuk atas inisiatif pemerintah pusat.

6. Fenomena-fenomena di atas merupakan gambaran kontinuitas dan perubahan dalam struktur dan perilaku sosiokultural masyarakat Minangkabau Sumatera Barat. Kontinuitas dimaksud cenderung terefleksi dalam bentuk yang kurang ideal, karena terbentuk dalam proses “tekanan” sistem pemerintahan nasional (yang mempengaruhi perilaku aparat pemerintah di daerah). Jadi, kontinuitas yang seolah-olah harus disembunyikan. Perubahan dan pergeseran sikap

mental egaliter-demokratik menjadi feodal-aristokratik, tentu juga tidak ideal. Perubahan yang terjadi bukan dalam proses dinamika dialektik yang berlangsung secara alamiah. Maka, era reformasi merupakan momentum yang tepat bagi elit kepemimpinan (formal dan informal) dan masyarakat Minangkabau Sumatera Barat untuk melakukan pembenahan kembali agar kontinuitas dan perubahan sosiokultural mereka berlangsung secara alamiah dan terarah secara ideal. Era reformasi yang bersifat demokratis, menjunjung tinggi HAM dan hukum, serta mengedepankan keadilan, secara nyaris total menolak ideologi Orde Baru yang serba otoriter (Bagus,1998). Dengan begitu, reformasi cenderung menjadi motivator bagi masyarakat Minangkabau untuk *back to basic* ke kehidupan egaliter dan demokratis, kehidupan yang memberi hidup bagi keberagaman dan sekaligus keseragaman sebagai sintesis. Keberagaman tersebut tidak saja dalam tataran ideologis akan tetapi dalam realitas pluralistik sosiokultural yang kompleks di era globalisasi. Kemajemukan (pluralitas) tersebut secara ideal juga diharapkan tidak serta merta meleburkan perbedaan-perbedaan ke dalam suatu ruang tanpa identitas. Tuntutan yang direfleksikan oleh konflik dan konformitas mengenai kepariwisataan di Maninjau Sumatera Barat, cenderung memperlihatkan aspirasi bahwa batas-batas budaya dalam pluralitas perlu dipertahankan. Strateginya adalah sesuai dengan petuah adat mereka “dimana bumi dipijak, disitu langit dijunjung”. Artinya, penghargaan terhadap hak pluralitas diwujudkan dalam bentuk adaptasi perilaku terhadap tatacara adat konvensional di teritorial budaya setempat.

7. Konflik Minangkabau mengenai kepariwisataan adalah wujud keberagaman, sedangkan konformitas adalah wujud kesesuaian atau keseimbangan. Kunci kesesuaian dan keseimbangan tersebut adalah penghargaan terhadap hak pluralitas. Penghargaan dimaksud dikehendaki teraktualisasi dalam bentuk (1) musyawarah-mufakat, (2)

melibatkan seluruh unsur atau komponen yang ada dalam masyarakat, dan (3) adaptasi perilaku sesuai dengan adat dan nilai etik setempat.

DAFTAR PUSTAKA

- Asrori, Ma'ruf dan Anang Zamroni. 1997. *Bimbingan Seks Islam*. Surabaya: Pustaka Anda.
- Astika, Ketut Sudana. 1992. "Bali Dalam Sentuhan Pariwisata". *Working Paper Proyek Comprehensive Tourism Development Plan for Bali*. Denpasar.
- Bappeda Agam. 1995. *Rencana Detail Tata Ruang Kawasan Pariwisata Danau Maninjau*. Lubuk Basung: Kantor Bappeda Kabupaten Agam.
- Bappeda Tk.I Sumbar. 1997a. *Hasil Pembangunan Daerah Sumatera Barat 1986-1996*. Padang: Kantor Bappeda.
- Bappeda Tk.I Sumbar. 1997b. *Data Series Pelaksanaan Pembangunan Daerah Sumatera Barat 1996*. Padang: Kantor Bappeda.
- Biro Pusat Statistik. 1996a. *Sumatera Barat Dalam Angka*. Padang: Kantor Statistik Tk.I.
- Biro Pusat Statistik. 1996b. *Produk Domestik Regional Bruto Sumatera Ba-rat Menurut Lapangan Usaha*. Padang: Kantor Statistik Tk.I.
- Biro Pusat Statistik. 1996c. *Statistik Indonesia*. Jakarta: Kantor Pusat Statistik.
- Biro Pusat Statistik. 1996d. *Survei Sosial Ekonomi Nasional*.
- Biro Pusat Statistik. 1996e. *Kabupaten Agam Dalam Angka*. Lubuk Basung: Kantor Statistik Kabupaten Agam.
- Biro Pusat Statistik. 1996f. *Kecamatan Tanjung Raya Dalam Angka*. Maninjau: Kantor Camat Tanjung Raya.
- Biro Pusat Statistik. 1997a. *Pengeluaran Untuk Konsumsi*

- Penduduk Sumatera Barat, Hasil Susenas 1996.
- Biro Pusat Statistik. 1997b. Indikator Kesejahteraan Rakyat. Jakarta: Kantor Pusat Statistik.
- Biro Pusat Statistik. 1997c. Kabupaten Agam Dalam Angka. Lubuk Basung: Kantor Statistik Kabupaten Agam.
- Cooper, Chris and Brian Archer. 1994. *"The Positive and Negative Impacts of Tourism"*. Dalam Theobald (ed.): *Global Tourism, The Next De-cade*. Oxford: Butterworth-Heinemann.
- Depparpostel. 1993. Rencana Induk Pengembangan Pariwisata Nasional. Jakarta: Kantor Pusat Depparpostel.
- Diparda Tk.I Sumbar. 1996a. "Perkembangan Pariwisata Internasional". Padang: Kantor Diparda Propinsi.
- Diparda Tk.I Sumbar. 1996b. "Rencana Induk Pengembangan Pariwisata Sumatera Barat 1996-2010". *Perda No. 7 Tahun 1996*. Padang: Kantor Diparda Propinsi.
- Diparda Tk.I Sumbar. 1996c. *Buku Petunjuk Mengenal Objek Wisata Sumatera Barat*. Padang: Kantor Diparda Propinsi.
- Dipparda Tk.II Agam. 1997. "Perkembangan Akomodasi Kabupaten Agam 1993-1997." Lubuk Basung: Kantor Statistik Kabupaten Agam.
- Dispenda Kodya Dati II Bukittinggi. 1998. "Laporan: Realaisasi Penerimaan Pendapatan Asli Daerah Kotamadya Daerah Tingkat II Bukittinggi Tahun 1991/1992-1995/1996, dan 1996/1997-1997/1998". Bukittinggi.
- Dispenda Kabupaten Dati II Agam. 1998. "Daftar: Target dan Realisasi Pendapatan Asli Daerah dari Tahun 1993/1994 s/d 1997/1998, dan Prediksi 1998 /1999". Lubuk Basung: Kantor Dispenda.
- Dispenda Tk.I Sumbar. 1997. Perkembangan Pendapatan Daerah Sumatera Barat Selama 5 Tahun (1992/1993 - 1996/1997). Padang: Kantor Dispenda Propinsi.
- Edwardi, 1997. "Wisata ranah Minang: pembangunan pariwisata Sumatera Barat yang berani tampil beda: no seks". Padang. Haluan (23 Nopember).
- GBHN 1993-1998. Tap MPR No.II/MPR/1993.. Jakarta: Sinar Grafika.

GBHN 1998-2003. Tap MPR No.II/MPR/1998.. Surabaya: Bina Pustaka Tama.

Hakimy, Idrus. 1984. *Pegangan Penghulu, Bundo Kanduang, dan Pidato Alua Pasambahan Adat di Maninangkabau*. Bandung: Remadja Karya.

Haluan, 12 September 1997

Haluan. 1997. "Drs. Mardius Asmaan tegaskan: pengembangan objek wisata Agam tertutup bagi 'pelayanan seks', karena bertentangan dengan adat dan agama". Padang (24 Oktober).

Haluan. 1998. "Program 'pariwisata bersih' di Agam, dapat dukungan masyarakat". Padang: (2 Januari).

Hasil Susenas 1995 (81)

Kato, Tsuyoshi. 1983. "Rantau Pariaman: Dunia Saudagar Pesisir Minang-kabau Abad XIX". Dalam Akira Nagazumi (ed.): *Indonesia Dalam Kajian Sarjana Jepang, Perubahan Sosial-Ekonomi Abad XIX & XX dan Berbagai Aspek Nasionalisme Indonesia*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Kompas. 1996. "Pariwisata, Devisa Utama Tahun 2000".(3 Oktober).

Mantra, I.B. 1990. "Dampak industri pariwisata terhadap kehidupan sosio kultural di Ubud Bali". *Bali Sustainable Development Project*. Denpasar.

Mayer, Robert R. dan Ernest Greenwood. 1984. *Rancangan Penelitian Kebijakan Sosial*. Jakarta: CV Rajawali.

Naim Mochtar, 1990. "Negara Versus Desa: Sebuah Kerancuan Struktural." Dalam Muhammad Hasbi dkk.(ed.): *Nagari, Desa, dan Pembangunan Pedesaan di Sumatera Barat*. Padang: Yayasan Genta Budaya.

Naim, Mochtar. 1984. *Merantau: Pola Migrasi Suku Minangkabau*. Yog-yakarta: Gadjahmada University Press.

Navis, A. A. 1984. *Alam Berkembang Jadi Guru, Adat dan Kebudayaan Minangkabau*. Jakarta: Grafitipers.

Nusa Tenggara. 1997. "Clean tourism, wisata bersih ranah Minang". Den-pasar (9 Agustus).

- Pitana, I Gde. 1992. "Daya dukung Bali terhadap kepariwisataan dan sosial budaya". Dalam *Majalah Ilmiah Universitas Udayana* (terbitan khusus). Denpasar: Pusat Penelitian Universitas Udayana.
- PPLKB Kec. Tanjung Raya. 1997/1998. "Rekapitulasi hasil pendataan ke-luarga di kecamatan: tahapan keluarga sejahtera". Maninjau: Kantor Kecamatan.
- PPLKB Kec. Tanjung Raya. 1998. Jumlah dari tahapan keluarga di desa se kecamatan Tanjung Raya (keadaan dampak krisis ekonomi). Maninjau: Kantor Kecamatan.
- Rais Dt. P. Simulie, Kamardi. 1995. "Pandangandan aturan adat Minangkabau terhadap Pengembangan Pariwisata". Paper Seminar Pariwisata Genta Budaya. Padang.
- Rohter. 1992. *A Green Hawaii*. Honolulu: O KaMalo Press
- Saleh, Abdul Aziz. 1996. "Pendekatan Sosio kultural Dalam Pembangunan di Sumatera Barat". *Genta Budaya*. J.03. Th.I. p:14-21.
- Saleh, Abdul Aziz. 1997. "*Minangkabau culture, frienship and tourism pro-moting elements*". Paper Seminar Pelancogan dan Peranan Kewartawan se ASEAN. Bukittinggi.
- Semangat*. 1997. "Gubernur Sumatera Barat Drs. Hasan Basri Durin tegaskan: Sumatera Barat bisa realisir 'pariwisata bersih': bersih bukan sekadar berarti bebas dari sampah, tetapi juga bersih dari praktek maksiat." Padang (30 April).
- Semangat*. 1998. "Asisten Administrasi Pembangunan Drs. Alimin Sinapa: Sumatera Barat harus tampil dengan 'pariwisata bersih.'" Padang (13 Januari).
- Singgalang*. 1997 "Wisata bersih dan sukses walikota Padang." Padang (15 Nopember).
- Singgalang*. 1997. "Antara *clean tourism* dan globalisasi". Padang (23 Nopember).
- Soemardjan, Selo. 1987. "Perjumpaan Kebudayaan dan Pariwisata di Bali". Paper Seminar Menyongsong Jubelium Perak Universitas Udayana. Denpasar.
- Soemardjan, Selo. 1997. "Hubungan Pariwisata, Kebudayaan, dan Masyarakat". Dalam I G.N. Bagus (ed.): Menuju

- Terbentuknya Ilmu Pari-wisata di Indonesia. Denpasar: Program Studi Magister (S2) Kajian Budaya Universitas Udayana.
- Spilane, James J. 1994. *Pariwisata Indonesia, Siasat Ekonomi dan Reka-yasa Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisius.
- Suara Karya*. 1997. "Danau Maninjau, pesona alam Sumbar". Jakarta (16 April:XVI).
- Taimiyyah, Ibnu. 1995. *Etika Beramar Ma'ruf Nahi Mungkar*. Jakarta: Ge-ma Insani Press.
- Theobald, William F. 1994. "The Context, Meaning, and Scope of Tourism". Dalam Theobald (ed.): *Global Tourism, The Next Decade*. Oxford: Butterworth-Heinemann.
- Thomas & Backmann. 1985. (74)
- Wood, R.E. 1984. *International Tourism and Cultural Change in Southeast Asia, Economic Development and Cultural Change*. 23/3: 561-581.

Bagian Keempat

PENUTUP

Adat dan syarak merupakan sumber inspirasi dan rujukan dalam kreasi konflik dalam sastra drama Wisran Hadi dan menjadi sumber nilai bagi konflik dalam konstruksi dan implementasi kebijakan kepariwisataan di Sumatera Barat. Dengan kata lain, adat dan syarak merupakan sumber inspirasi dan rujukan nilai dalam kreasi dialektika Minangkabau, yaitu melalui konflik-konflik yang dikreasi untuk menciptakan dialektika dinamik masyarakat dan kebudayaan Minangkabau. Hal itu dapat dijelaskan sebagai berikut.

Kesatu, Adat dan syarak menjadi sumber inspirasi dan rujukan dalam penciptaan Drama TNR oleh Wisran Hadi. Penelitian terhadap drama itu dengan pendekatan Strukturalisme Genetik menghasilkan beberapa simpulan sebagai berikut.

Pertama, Drama TNR merupakan drama sejarah kontemporer yang berangkat dari sejarah dan menggunakan sejarah itu sebagai medium untuk mengetengahkan persoalan kekinian. Pengambilan

(pemilihan) genre drama oleh pengarang mengukuhkan bahwa peristiwa (realitas) dan persoalan yang diketengahkan itu adalah persoalan kekinian. Itu sesuai dengan hakekat drama yang perwujudannya pada teater, yaitu kini dan di sini.

Kedua, unsur sejarah dalam drama TNR karya Wisran Hadi mengandung makna filosofis terhadap tiga dimensi waktu, yaitu masa lalu, masa kini dan masa akan datang. Persoalan dan kenyataan masa lalu, masa kini, dan masa yang akan datang merupakan mata rantai yang saling berkaitan erat. Persoalan dan kenyataan saat ini berkaitan erat dan amat ditentukan oleh persoalan dan kenyataan masa lalu. Seterusnya, persoalan dan kenyataan masa akan datang juga amat ditentukan oleh penanganan terhadap persoalan dan kenyataan saat ini. Karena itu, pemahaman terhadap sejarah dan masa lalu suatu kolektif, suatu bangsa, sangat menentukan bagi terpahaminya pula persoalan dan kenyataan hari ini dan seterusnya menentukan kiat, langkah-langkah, atau perspektif untuk menghadapi (mengantisipasi) persoalan dan kenyataan pada masa yang akan datang.

Ketiga, pemahaman terhadap sejarah mendorong orang untuk melakukan perenungan kreatif, yang tidak saja untuk melahirkan sejumlah agenda tindakan pembaharuan akan tetapi juga memberi kontrol bagi sejauh mana pembaharuan itu mesti dilakukan. Dengan demikian, pembaharuan itu tetap berpijak pada konsep identitas kolektif masyarakat pemilik sejarah tersebut.

Keempat, sejarah juga harus dilihat sebagai sebuah fenomena pula. Di samping ia dilihat sebagai realitas yang utuh untuk perspektif masa yang akan datang, sejarah juga harus dilihat sebagai sebuah fenomena sosial. Penulisan sejarah di Minangkabau sebagai perpanjangan dari penulisan sejarah asal-usul seperti *tambo*, yang jauh dari fakta real, seringkali dimonopoli oleh kepentingan-kepentingan tertentu sehingga terjadi penyempitan atau pembesaran dari data faktual yang semestinya mendasari penulisan sejarah.

Kelima, pandangan dunia kolektif yang diekspresikan oleh Wisran Hadi di dalam drama TNR didasari oleh pemahamannya

terhadap struktur nilai tradisi dan realitas sejarah Minangkabau. Sejarah integrasi adat dan syarak yang diwarnai oleh berbagai sikap dan peristiwa dalam rentang waktu yang cukup panjang, ternyata tidak mencapai kesesuaian fungsinya di dalam masyarakat Minangkabau itu sendiri. Integrasi adat dan syarak dan Minangkabau merupakan suatu dilemma. Dilemma yang diciptakan oleh sikap budaya tradisi yang berlandaskan pada falsafah hidup mereka yang menempatkan konflik sebagai sesuatu yang lumrah bahkan niscaya demi kreasi dan kelangsungan dinamika sosio kultural.

Keenam, integrasi adat dan syarak di Minangkabau ditandai oleh beberapa sikap dan peristiwa sebagai berikut.

1. Sikap terbuka dan damai terhadap integrasi keduanya.
2. Konflik di antara sesama pemimpin agama yang berlainan mazhab, yang saling berebut pengaruh dan kekuasaan, saling bertentangan sikap mengenai pemurnian kehidupan keagamaan dari kebiasaan-kebiasaan adat yang mengotorinya, sehingga gerakan mereka tak pernah tersentralisasi dan terkontrasi.
3. Konflik antara Kaum Adat dan Kaum Agama merupakan wujud dari perbenturan adat dengan syarak. Di satu sisi syarak dan ulama mengklaim akan kemutlakan ajarannya, sementara di sisi lain adat dan pendukungnya mempertahankan diri terhadap klaim tersebut yang mendorong klaim tersebut terekspreasi melalui tindakan kekerasan.
4. Sikap sinkretis merupakan upaya pengkompromian untuk membendung perluasan konflik yang berkepanjangan. Namun, tindakan itu bukanlah alternatif yang bebas konflik. Sebab, dalam kompromi antara dua hal yang berbenturan akan ada yang mesti jadi korban atau ketumpangtindihan yang semakin mengacaukan.

Dengan demikian, adat dan syarak dihadapkan kepada pilihan yang dilematik, antara bertahan dengan konsekuensi konflik atau kompromi dengan konsekuensi krisis nilai. Pemilihan kompromi setelah mengalami trauma dari berbagai pertikaian dan konflik

yang rumit menjadi tak terelakkan. Tentu saja dengan konsekuensi krisis nilai.

Dilema integrasi adat dan syarak sepenuhnya disebabkan oleh sikap budaya Minangkabau yang sinkretis, dualis, dikotomis, dan bipolaristis. Sikap yang menghendaki ada dan terpeliharanya konflik untuk kedinamikaan. Oleh karena itu, konflik membentuk jaringan yang kompleks dan rumit. Tidak ada konflik yang begitu sentral dan terkonsentrasi. Akibatnya, integrasi adat dan syarak tidak pernah tuntas mencapai kesesuaian fungsinya dalam kehidupan masyarakat. Konflik yang menandai perbenturan keduanya itu juga tidak pernah tergiring sampai penentuan final: kalah dan menang. Bukankah keseimbangan dalam konflik begitu dipelihara sesuai dengan prinsip hidup “keseimbangan dalam pertentangan”?

Integrasi adat dan syarak di Minangkabau adalah suatu dilemma. Itulah pandangan dunia yang terefleksi di dalam Drama TNR karya Wisran Hadi. Sebagai sebuah dari sebuah perenungan kreatif, Wisran Hadi menawarkan beberapa alternatif sehubungan dengan persoalan di atas.

1. Integrasi adat dan syarak mesti digiring secara masal secara tuntas mencapai kesesuaian fungsinya di dalam kehidupan masyarakat Minangkabau melalui dialog-dialog kebudayaan.
2. Dialog-dialog kebudayaan merupakan mediasi transformasi konflik dari manifestasi yang anarkhis menjadi akademis dalam ranah keintelektualan. Dengan begitu tradisi konflik menjadi elegan dan bermanfaat .

Wisran Hadi tidak memberontaki sistem dan struktur nilai budaya tradisi Minangkabau. Dia juga tidak menolak sikap budaya sinkretis yang membuahkan kompromi adat dan syarak. Akan tetapi, dia menghendaki agar kompromi itu dilakukan melalui dialog kebudayaan dalam wawasan keintelektualan demi penggiringan untuk melahirkan sintesis-sintesis kultural yang bermakna dan bernilai bagi kehidupan masyarakat.

Wisran Hadi adalah seorang yang menyuarakan pandangan

dunia intelektual Minangkabau. Jadi, Subyek Kolektif yang memiliki pandangan dunia yang terefleksi di dalam Drama TNR karya Wisran Hadi adalah para intelektual Minangkabau yang idealis, rasionalis, dan kritis.

Kedua, Adat dan syarak merupakan sumber nilai yang menjadi dasar kebijakan kepariwisataan Sumatera Barat, clean tourism. Kebijakan tersebut merupakan bentuk komformitas dari konflik dalam dualitas tuntutan yang mendasari ide pengembangan kepariwisataan di Sumatera Barat, yaitu tuntutan progresif ekonomik dan ekspresif etik. Fenomena sosial kebijakan clean tourism, konflik, dan konformitas tersebut dapat dijelaskan dengan pola konflik adat dan syarak dalam sejarah sosio kultural Minangkabau. Penjelasan atas fenomena tersebut adalah sebagai berikut.

Pertama, pengembangan kepariwisataan di kawasan pariwisata Danau Maninjau khususnya dan di Sumatera Barat pada umumnya, dihadapkan kepada dua tuntutan, yakni tuntutan peningkatan taraf kesejahteraan ekonomi masyarakat (progresif-ekonomik) dan tuntutan pemertahanan keutuhan sosio kultural (tuntutan ekspresif-etik). Secara faktual, ekologi kawasan Danau Maninjau dan Sumatera Barat pada umumnya terbatas, baik kapasitas daya dukung bagi budidaya pertanian maupun kandungan bahan galian dan tambang. Keterbatasan potensi alam tersebut berimplikasi terhadap tingkat kesejahteraan masyarakat setempat yang secara umum relatif masih rendah, setidaknya bila dibandingkan dengan propinsi tetangga Riau, Sumatera Utara, dan DI Aceh; dan bahkan dengan nilai rata-rata nasional. Hal itu ditunjukkan oleh empat indikator, yakni PDRB, Tahapan Kesejahteraan Keluarga, PAD, dan Pola Konsumsi Masyarakat. Kondisi perekonomian yang rendah tersebut menuntut dilakukannya perbaikan-perbaikan. Salah satu alternatif ekonomi potensial yang dikembangkan adalah kepariwisataan. Namun, sejauh ini kepariwisataan yang telah dirintis pengembangannya sejak Pelita II (1975-an) masih menunjukkan perkembangan yang lamban. Kontribusinya terhadap perekonomian daerah dan masyarakat daerah tujuan wisata relatif masih kecil, demikian

pula terhadap kepariwisataan nasional. Hal itu disebabkan oleh berbagai kendala, baik fisik (sarana dan prasarana) maupun kultural. Walaupun demikian, kepariwisataan Sumatera Barat tetap tumbuh, potensi dan prospeknya diprediksi secara relatif cukup baik.

Kedua, secara faktual pula masyarakat kawasan pariwisata Danau Maninjau dan masyarakat Minangkabau Sumatera Barat adalah masyarakat yang teguh memegang adat dan agama. Kepariwisataan dalam perspektif masyarakat tersebut memiliki citra yang buruk. Kepariwisataan adalah institusi yang tidak bebas dari maksiat. Indikator maksiat kepariwisataan, dalam persepsi masyarakat bersangkutan adalah (1) perilaku wisatawan (khususnya wisatawan mancanegara dari Eropa) yang biasa membuka aurat (berpakaian tidak menutup bagian tubuh yang menurut adat dan agama Islam terlarang, terutama bagi perempuan), (2) meminum minuman keras, obat terlarang, dan sebagainya, (3) kebiasaan berperilaku seksual bebas, dan (4) kepariwisataan dekat dengan prostitusi. Dengan begitu, kepariwisataan bukanlah alternatif ekonomi yang sesuai dengan ajaran adat dan syarak, yaitu ekonomi yang halal dan baik. Hal itu disebabkan karena kepariwisataan bergelimang maksiat. Dengan demikian, kepariwisataan secara etik-kultural dalam masyarakat mereka ditolak.

Ketiga, dualitas tuntutan di atas melahirkan konflik-konflik. Konflik-konflik tersebut terefleksi dalam bentuk konflik psikologis, konflik internal, dan konflik implisit dan eksplisit.

1. Konflik psikologis diakibatkan oleh terjadinya pertentangan antara harapan kesejahteraan dengan kecemasan akan “rusaknya” nilai-nilai kehidupan, nilai progresif-ekonomik berbenturan dengan nilai ekspresif-etik. Di satu sisi, tuntutan ekonomik begitu krusial dan kepariwisataan adalah alternatif potensial yang tepat untuk Sumatera Barat, akan tetapi di lain pihak terdapat pula hambatan etik dalam merealisasikannya. Konflik tipe ini terungkap dari data sekunder dan primer dalam bentuk pernyataan Pelaku kebijakan dan Pelaku budaya.

2. Konflik internal terjadi akibat benturan kepentingan, baik di antara komponen masyarakat kawasan pariwisata Danau Maninjau maupun pada masyarakat Minangkabau Sumatera Barat pada umumnya. Konflik itu teraktualisasi dalam bentuk konflik antara Pelaku Kebijakan, Pelaku Budaya, dan Pelaku Pariwisata. Pelaku Kebijakan berkepentingan untuk mengimplementasikan kebijakan kepariwisataan nasional di Sumatera Barat di samping untuk meningkatkan taraf perekonomian masyarakat Sumatera Barat itu sendiri. Pelaku Kebijakan secara moral memiliki beban kultural pula, di samping secara real berhadapan dengan tuntutan masyarakat Pelaku Budaya untuk tidak mengembangkan kepariwisataan sebagaimana kecenderungan yang terjadi di berbagai kawasan, yang tidak bebas dari persoalan eksploitasi seksual ilegal. Berdasarkan kepada pertimbangan kultural tersebut, Pelaku Kebijakan mengeluarkan komitmen untuk mengembangkan kepariwisataan bebas maksiat, yang disebut sebagai *clean tourism*. Komitmen tersebut melahirkan pro dan kontra, baik di kalangan Pelaku Budaya maupun di kalangan Pelaku Pariwisata. Kalangan Pelaku Budaya yang pragmatis cenderung mendukung *clean tourism* sebagai kebijakan yang ideal, akan tetapi Pelaku Budaya yang idealis dan kritis cenderung “curiga” akan konsistensi Pelaku Kebijakan. Kalangan Pelaku Pariwisata secara umum dan verbal mendukung kebijakan *clean tourism*, tetapi secara praktik keberatan terhadap cara-cara implementasinya.
3. Konflik internal, di samping teraktualisasi di antara komponen-komponen masyarakat yang dapat dibedakan antara Pelaku Kebijakan, Pelaku Budaya, dan Pelaku Pariwisata, juga terekspresi di antara unsur-unsur dalam masing-masing Pelaku tersebut. Masing-masing pelaku cenderung terklasifikasi ke dalam tiga kelompok, yakni kelompok materialistik, idealistik, dan kompromistik. Dari berbagai peristiwa dan persepsi informan mengenai kepariwisataan dan kebijakan diperoleh data yang

menunjukkan bahwa masyarakat kawasan pariwisata Danau Maninjau dan Minangkabau Sumatera Barat pada umumnya, mayoritas memiliki sikap kompromistik (56,81 persen) terhadap kepariwisataan, sedangkan sikap idealistik (27,27 persen), dan materialistik (15,91persen).

4. Konflik implisit terjadi dengan kecenderungan secara vertikal, sedangkan konflik eksplisit terjadi dengan kecenderungan yang bersifat horizontal. Kecenderungan pertama (implisit-vertikal) terekspre di antara Pelaku Budaya dengan Pelaku Kebijakan, atau di antara Pelaku Pariwisata dengan Pelaku Kebijakan. Kedua pihak yang terlibat dalam konflik tipe itu berada pada level yang berbeda secara hirarkhik. Pelaku Kebijakan berada pada posisi yang kuat sedangkan Pelaku Budaya dan Pelaku Pariwisata berada pada posisi yang relatif lemah. Eksplisititas konflik cenderung ditakuti karena bisa dianggap sebagai sikap anti pemerintah yang sah atau penghambat pembangunan.

Keempat, kebijakan *clean tourism* sendiri cenderung merupakan suatu bentuk konsensus terhadap konflik-konflik yang terjadi mengenai kepariwisataan di Sumatera Barat. Kebijakan tersebut di satu sisi merupakan strategi agar kepariwisataan dapat dikembangkan di Sumatera Barat, sedangkan di sisi lain secara praktis kebijakan itu akan memperoleh dukungan masyarakat Pelaku Budaya karena cenderung akomodatif-kompromistik. Sebagai sebuah konsensus, kebijakan *clean tourism* lahir dari konflik-konflik dan dalam realitasnya kebijakan tersebut juga tidak bebas dari konflik yang menyertainya. Konflik-konflik, apabila dilihat dari perspektif filosofis Minangkabau, cenderung tidak saja lumrah akan tetapi merupakan suatu keniscayaan. Konflik-konflik diperlukan sebagai prasyarat berlangsungnya proses dialektik-dinamik dalam kehidupan sosio kultural Minangkabau tersebut.

Kelima, konflik-konflik di atas menawarkan tiga karakter alternatif solusi, yakni solusi materialistik, solusi idealistik, dan solusi kompromistik. Hal itu dapat dijelaskan sebagai berikut.

1. Solusi materialistik memiliki tendensi ekonomik.

Peningkatan taraf ekonomi mesti dilakukan dan pengembangan kepariwisataan merupakan alternatif yang tepat untuk dilakukan. Kepariwisata tidak “mencemari” apalagi “merusak” budaya, dan tanpa pariwisata perubahan-perubahan sosio kultural akan tetap berlangsung. Keberlangsungan perubahan tersebut disebabkan oleh faktor dinamik-internal dan dialektik-eksternal yang tidak mungkin dapat dihindari. Pertimbangan-pertimbangan moralitas diperlukan setelah masyarakat tidak lagi terbelit oleh persoalan-persoalan pemenuhan kebutuhan primer. Dengan demikian, nilai ekonomi mesti lebih dahulu mendasari pertimbangan-pertimbangan dalam pengembangan kepariwisataan.

2. Solusi idealistik bertolak belakang dengan solusi materialistik. Kepariwisata, dalam perspektif idealistik, berpotensi destruktif terhadap sosio kultural masyarakat setempat. Oleh karena itu, pengembangan kepariwisataan mesti dicegah atau dibatasi. Alasan ekonomik adalah pertimbangan pragmatik belaka. Sumber ekonomi mesti diusahakan dari sumber-sumber yang selektif, halal, dan baik; baik zat dan sumbernya maupun proses atau cara memperolehnya. Apabila alam tidak memadai sebagai sumber ekonomi masyarakat Minangkabau Sumatera Barat, maka ekonomi alternatif utamanya adalah *merantau*.
3. Solusi kompromistik cenderung mengakomodasi dan mengkompromikan kedua solusi terdahulu ke dalam suatu kebijakan strategis. Peningkatan taraf perekonomian mesti dilakukan secara sejalan dan berimbang dengan pemeliharaan terhadap nilai etik-kultural. Formula rekonsiliasi materialistik dan idealistik perlu diupayakan sehingga kepariwisataan dapat dikembangkan dan kehidupan sosio kultural dapat diperkokoh dan diberdayakan. Potensi rekonsiliasi tersebut ada dalam kepariwisataan, dalam arti (berdasarkan kepada kecenderungan hal yang menjadi sumber konflik) kemaksiatan dapat diantisipasi melalui penggalangan partisipasi secara lintas sektoral

dan persoalan status *tanah pusaka* atau *ulayat* juga dapat dipertahankan dalam bentuk yang lebih modern dan profesional-adaptif, yakni dengan memberdayakannya sebagai aset dalam koorporasi modern kepariwisataan. Di samping itu, secara sosio-kultural, sistem kemasyarakatan masyarakat Sumatera Barat juga memiliki kecenderungan karakteristik yang kompromistik secara dominan. Secara kultural filosofis masyarakat Minangkabau menyadari dan memberi hidup bagi adanya keberagaman, tetapi di samping itu juga menghendaki terwujudnya keseragaman sebagai sintesis. Sintesis dimaksud harus merupakan sebuah konsensus yang dihasilkan dari proses mufakat.

Keenam, konflik-konflik prihal kepariwisataan, apabila diperbandingkan dengan konflik dalam sejarah integrasi adat dan syarak (Islam) di Minangkabau, memperlihatkan kecenderungan persamaan dan perbedaan. Persamaan keduanya adalah pada sumber dan motivasi konflik dan perbedaannya pada bentuk ekspresi konflik. Sumber konflik, baik dalam proses integrasi adat dan syarak maupun dalam proses pengembangan kepariwisataan adalah pada komponen “praktek atau perilaku maksiat” dan (sekali pun dengan penekanan yang berbeda; yang pertama pada sistemnya dan yang kedua pada perlakuan terhadap statusnya) *tanah pusaka* atau *ulayat*.

Motivasi konflik cenderung adalah harga diri dan solidaritas. Pelaku Kebijakan dimotivasi oleh “harga diri” untuk mengupayakan kemajuan pembangunan ekonomi di wilayahnya, sehingga tingkat ketergantungan APBD terhadap subsidi Pemerintah Pusat dapat diantisipasi. Pelaku Pariwisata dimotivasi oleh “harga diri” untuk meningkatkan taraf kesejahteraan ekonomi individual, agar dapat hidup layak di tengah masyarakat mereka. Pelaku Budaya cenderung dimotivasi oleh solidaritas moral untuk memelihara keseimbangan dan keutuhan kehidupan sosio kultural yang dilandasi adat dan syarak, agar tidak “tercemari” oleh kepariwisataan.

Konflik berdasarkan kepada pelakunya cenderung sama-sama bersifat internal. Konflik dalam sejarah sosial integrasi

adat dan Islam terjadi di antara komponen-komponen sosial Minangkabau sendiri. Demikian pula dalam proses pengembangan kepariwisataan, konflik cenderung diarahkan menjadi konflik internal. Potensi konflik yang bersifat eksternal sebetulnya ada, yakni perilaku wisatawan mancanegara, namun hal itu cenderung dianggap sebagai konsekuensi dari faktor internal. Pihak eksternal tidak terlibat dalam konflik karena keberadaannya disebabkan oleh faktor internal sendiri sebagai fasilitator.

Konflik pada kedua kasus yang berbeda, kasus integrasi adat dan Islam dan kasus pengembangan kepariwisataan, terekspresi secara berbeda. Dalam kasus integrasi adat dan syarak, konflik terekspresi secara eksplisit sedangkan konflik mengenai kepariwisataan terekspresi secara eksplisit dan implisit. Fenomena tersebut cenderung merefleksikan suatu kontinuitas dan perubahan dalam perilaku sosial Minangkabau Sumatera Barat. Konflik eksplisit dalam sejarah sosial integrasi adat dan syarak di Minangkabau dilandasi oleh sifat egaliter dan demokratis mereka yang relatif masih kental, sedangkan konflik implisit mengenai kepariwisataan cenderung merefleksikan fenomena pergeseran karakter egaliter dan demokratis mereka tersebut oleh desakan sistem pemerintahan nasional yang cenderung hirarkhik-feodalistik.

Ketujuh, konflik dan konformitas merupakan realitas faktual dalam masyarakat Minangkabau pada umumnya. Hal itu sesuai dengan falsafah hidup mereka yang mengajarkan “persaingan” dan “keseimbangan.” Ajaran itu pula yang mendasari karakter egaliter dan demokratik dalam masyarakat tersebut. Konflik akan selalu ada, tetapi konformitas akan selalu diusahakan terjadi. Kunci konformitas adalah musyawarah mufakat yang melibatkan seluruh komponen atau unsur yang ada dalam masyarakat. Walaupun demikian, konformitas bukanlah sebuah *goal* yang final dalam tradisi Konflik Minangkabau. *Goal* yang sesungguhnya yang diniscayakan dalam Konflik Minangkabau adalah sintesis kultural. Sebuah sintesis kultural merupakan suatu wujud baru, mengandung harkat kemajuan adat, namun ia tetap tumbuh pada akar kultural asli dengan sistem nilai yang asli. Hal itu

yang direfleksikan oleh ungkapan kultural Minangkabau berikut.

Ramo-ramo si kumbang jati
Katik endah pulang bakudo
Patah tumbuh hilang baganti
Adat pusako baitu juo

A

Adat , 17, 19, 20, 21, 22, 23, 31,
32, 35, 37, 38, 39, 41, 42,
43, 88, 92, 95, 105, 106,
110, 49, 1, 2, 114, 115, 116,
117, 118, 119, 121, 135, 50,
51, 136, 136, 245, 249, 251,
253, 260

Al Quran 175

antitesis , 9, 12, 16, 17, 48, 1

B

bakarano bakajadian 13

basa ampek balai 19

basilang 16, 171

budi 15

C

clean tourism 48, 145, 146, 147,
149, 153, 154, 222, 223,
224, 225, 226, 227, 231,
232, 233, 234, 235, 246,
253, 255, 256

cultural lag 7

D

darek 20, 21, 118

Datuk Ketumanggungan 15, 208

Datuk Perpatih nan Sabatang 15

dialektika Hegelian 9

Dialektika Minangkabau 1, 50

F

falsafah alam 13, 14

Filosofi Konflik 13

H

harga diri 15, 23, 40, 120, 121, 232,
236, 237, 258

harmoni 13, 14, 15, 16, 39, 41, 99, 100

harta pusaka 22, 31, 32, 45, 95, 127,
128, 131, 132

Hegel 9

K

kaum adat 22, 42, 110, 113, 117, 119,
130

kaum kuno 23

Kaum Muda 22, 23, 89, 119, 120

kemenakan 45, 46, 90, 100, 123, 124,
125, 127, 128, 131, 132, 206, 208

koeksistensi 18

komformitas 253

konflik , 6, 8, 10, 11, 12, 13, 15, 16, 17,
18, 19, 21, 22, 23, 31, 32, 38, 39,
40, 42, 45, 47, 48, 87, 89, 90, 91,
92, 95, 97, 99, 101, 104, 107,
108, 109, 110, 113, 114, 118, 119,
130, 131, 146, 149, 150, 153,
154, 172, 200, 201, 1, 228, 230,
231, 232, 233, 235, 238, 239,
249, 251, 252, 253, 254, 255,

256, 257, 258, 259
konflikkonflik kreatif 1
konformitas 154, 233, 234, 235,
241, 253, 259
konsensus 10, 16, 17, 18, 32, 37,
38, 131, 153, 154, 233, 234,
235, 256, 258
kontinuitas dan perubahan 13, 17,
240, 259

L

Lareh Bodi Caniago 15
Lareh Koto Piliang 15
luhak 21, 115, 118

M

maksiat 19, 20, 31, 32, 145, 147,
154, 170, 175, 176, 177,
201, 205, 207, 209, 211,
212, 213, 214, 216, 217,
218, 223, 224, 225, 227,
229, 231, 239, 246, 254,
255, 258
mamak 44, 45, 46, 90, 100, 123,
124, 125, 127, 128, 131,
132, 200, 201
Maninjau 22, 147, 157, 179, 183,
189, 190, 191, 192, 193,
194, 195, 197, 198, 199,
200, 201, 202, 203, 204,
205, 206, 207, 208, 209,
210, 211, 212, 213, 214,
228, 229, 233, 239, 241,
243, 246, 247, 253, 254,
255, 256
metode dialektik 65
Minangkabau , 12, 13, 14, 15, 16,
17, 18, 19, 20, 21, 22, 31,
32, 36, 37, 38, 39, 41, 42,
43, 44, 45, 46, 47, 48, 59,
61, 62, 95, 98, 99, 101, 102,
103, 104, 106, 107, 109,

110, 113, 114, 115, 118, 119,
120, 121, 122, 123, 124, 125,
127, 128, 129, 130, 131, 132,
145, 146, 147, 148, 154, 163,
169, 170, 171, 172, 173, 175,
177, 195, 202, 205, 206, 208,
210, 216, 135, 49, 1, 136, 50, 2,
51, 245, 246, 249, 250, 251, 252,
253, 254, 255, 256, 257, 258,
259

Muhammas Abduh 22

N

nagari 15, 18, 19, 21, 23, 42, 114, 115,
116, 123, 170, 175, 176, 191,
193, 195, 200, 201, 202, 203,
204, 205, 206, 207, 208, 210,
211, 231, 238, 240

P

Pagaruyung 18, 23, 41
pandangan dunia 61, 63, 64, 66, 85, 86,
87, 250, 252, 253
pareso 16, 122
patah tumbuh 16
Perang Paderi 18, 19, 21, 62, 104, 135,
51, 136
Pluralitas 6
polemik kebudayaan 56

R

Raja Adat 41
Raja Alam 19, 41, 128
Raja Ibadat 19, 41
raso 16, 122

S

sintesis , 9, 10, 12, 16, 17, 32, 41, 43,
48, 57, 63, 107, 109, 153, 154,
171, 172, 1, 3, 252, 258, 259
Solusi idealistik 257

Solusi kompromistik 257
Solusi materialistik 256
Strukturalisme Genetik 48, 53, 61,
63, 64, 135, 249
subjek kolektif 64, 66, 85, 86
Syarak , 31, 36, 37, 38, 39, 110, 1,
114, 121, 125, 126, 128, 136

T

Tarekat Naksabandiyah 21, 23
Tarekat Syatariyah 21, 23
Tarekat Wujudiyah 21, 118
Teori Konflik 9, 10, 11, 13
transformasi budaya 7, 45, 47
Tuanku Koto Tuo 20, 95, 98, 104,
107, 115, 116, 117, 118
Tuanku Nan Renceh 20, 59, 62, 88,
98, 99, 104, 53, 115, 116,
117, 136
tungku nan tigo sajarangan 19

U

urang nan ampek jinih 19

W

Wahabi 20, 115



Hasanuddin, lahir di Nagari Kapalo Hilalang (Kecamatan 2XII Kayutanam Kabupaten Padang Pariaman) pada 17 Maret 1968. Menempuh pendidikan SD dan MTsN di Kapalo Hilalang (1975-1984) dan dilanjutkan ke MAN Koto Baru Padang Panjang (1984-1987). Gelar Sarjana diperoleh pada Jurusan Sastra Minangkabau Universitas Andalas (1992) dan pendi-

kan pascasarjana dijalani di Universitas Udayana Bali, Perogram Studi Kajian Budaya, yakni Magister (1996-1999) dan Doktorat (2005-2009).

Putra kedua dari pasangan Muhammad Yunus dan Maimunah itu menikah dengan Sepit Sugiarti Ningsih pada 26 Mei 1996 dan saat ini telah dikaruniai dua pasang anak, yaitu Harkat Gde Widya Satria (1997), Muhammad Abrar (2001), Sabila Qisthina Najdi (2004), dan Aziiza Tun Nisaa (2011).

Profesi penulis sejak 1993 adalah Dosen Universitas Andalas, sekarang dengan jabatan Lektor. Penulis juga menjadi Dosen Luar Biasa pada Fakultas Adab IAIN Imam Bonjol Padang (2004-2005) dan STIE Dharma Andalas (2001-2005). Selain sebagai dosen, ia juga memperoleh tugas tambahan sebagai Ketua Jurusan Sastra Minangkabau (2002-2005), Sekretaris Lembaga Penelitian Universitas Andalas (sejak 20 Oktober 2010) dan Deputy Penelitian LPPM Universitas Andalas (sejak Agustus 2012).

Beberapa penelitian penulis (secara perorangan atau kelompok) didanai dengan Program Hibah Penelitian Dit. Litabmas Dikti, ATL, Pusat Bahasa, dan Kembudpar. Topik-topik penelitian yang menjadi fokus minat adalah Tradisi Intelektual Minangkabau, Wacana Identitas Etnik Minangkabau, Konflik Kepariwisata, dan Kearifan Lokal Mediasi Transformasi Konflik. Sebagian dari hasil penelitian tersebut telah dipresentasikan dalam Seminar Internasional Malindo Nusantara I (2009), Seminar Internasional Forkibastra (2010), Seminar Internasional Tradisi Lisan VII (2010), dan Persidangan Antar Bangsa Hubungan Malaysia-Indonesia (2011). Di samping itu, hasil-hasil penelitian penulis juga dipublikasi pada beberapa *edited book*, *Jurnal Ilmu Agama*

dan Kebudayaan, Dinamika Kebudayaan, Linguistika Kultura, dan SALINGKA

Setelah kertas kerja *Kearifan Lokal dan Mediasi Transformasi Konflik* di Padang Pariaman Sumatera Barat (diterbitkan Pusat Studi Ketahanan Nasional Universitas Andalas, 2011), buku ini adalah karya utuh penulis yang kedua yang diterbitkan.

